بسم الله الرحمن الرحيم

وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين

نموذج رقم (٨)

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات

الاسم (رباعي) : عبد الله علي حسين الملا .. كلية : الدعوة وأصول الدين قسم : العقيدة .
الأطروحة مقدمة لنيل درجة : الدكتوراة في تخصص : عقيدة
عنوان الأطروحة : (**سعد الدين التفتازاني وموقفه من الإلهيات عرض ونقد**) .

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فبناءً على توصية اللجنة المكونة لمناقشة الأطروحة المذكورة أعلاه ، والتي تمت مناقشتها بتاريخ ١٤١٧/١١/١٠هـ بقبولها بعد إجراء التعديلات المطلوبة ، وحيث قد تم عمل اللازم ؛ فإن اللجنة توصي بإجازتها في صيغتها النهائية المرفقة للدرجة العلمية المذكورة أعلاه ..

والله الموفق .. ..

أعضاء اللجنة

المشرف	المناقش الداخلي	المناقش الخارجي
الاسم : بركات عبد الفتاح دويدار	الاسم : أحمد سعد الغامدي	الاسم: ناصر عبد الكريم العقل
التوقيع :	التوقيع :	التوقيع :
١٤١٨/١/٢٨هـ		١٤١٧/١٢/٢٢

يعتمد

رئيس القسم

الاسم : أحمد عطية الزهراني

التوقيع :

* يوضع هذا النموذج أمام الصفحة المقابلة لصفحة عنوان الأطروحة في كل نسخة من الرسالة .

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى/مكة المكرمة
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

التفتازاني وموقفه من الإلهيات

(عرض ونقد)

(رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه)

إعداد الطالب

عبدالله علي حسين الملا

إشراف

فضيلة الاستاذ الدكتور/ بركات عبدالفتاح دويدار

(الجزء الثالث)

١٤١٧/١٤١٦هـ
١٩٩٦/١٩٩٥م

المبحث الرابع

تنزيه الله تعالى عن الاتصاف بالحوادث

المبحث الرابع : تنزيه الله تعالى عن الاتصاف بالحوادث

يذهب السعد إلى امتناع اتصاف الحق جل وعلا ، واجب الوجود ، بالحوادث ، أي قيامها بذاته ، كقيام بقية صفاته الوجودية · فقال : «الجمهور على أن الواجب يمتنع أن يتصف بالحادث ، أي الموجود بعد العدم»(١)

لقد كان السعد في غنىً عن القيد الأخير ، وهو قوله «أي الموجود بعد العدم» لولا قدح بعض المتكلمين في صدق هذا التنزيه عند كافة الفرق ، بأنه لازم على الكل ، معتزلة ، وأشاعرة ، بل وحتى الفلاسفة · فأراد السعد أن يبين حقيقة الحادث الذي يعنيه ، كما فعل شيخه الإيجي في المواقف، فقد حكى السعد ، أن الرازي ، ذكر أن القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق ، وإن كانوا يتبرأون منه · أما الأشاعرة فلأن زيدا إذا وُجِد كان الواجب غير قادر على خلقه بعدما كان ، وفاعلا له ، عالما بأنه موجود ، مبصرا لصورته ، سامعا لصوته ، آمرا له بالصلاة ، بعدما لم يكن كذلك ، وأما المعتزلة، فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده ، أو عدمه ، والسامعية والمبصرية لما يحدث من الأصوات والألوان ، وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلوميات ، عند أبي الحسين البصري · وأما الفلاسفة فلقولهم بأن لله تعالى إضافة إلى ماحدث ، ثم فني ، بالقبلية،ثم المعية ، ثم البعدية(٢)·

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٠ ، المقاصد : ج ٢ ص ٧٠ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة : ٢١/ب ، شرح العقائد النسفية : ص ٣٧ ·

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٠ ، وانظر كلام الرازي السابق في : المطالب العالية : ج٢ ص ١٠٦، ١٠٧، المحصل : ص ٢٢٩ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١١٨. ويبدو أن انشاء هذه اللوازم على تلك الفرق ليس من فعل الرازي ، وإن كان قد أتى به، فهو وإن كان نسبه إلى نفسه في المطالب العالية، إلاأنه في الأربعين ذكره عن بعض الناس · ولعله يقصد بهم الكرامية ، يؤيد ذلك مافي المواقف : ص ٢٧٧ ، حيث ذكر العضد الإيجي أنه من قول الكرامية · وهل يغيب على مثل الرازي أن تلك الإلزامات غير صحيحة ، لأنها إما من قبيل التغير في التعلقات ، أو كونها إضافات، وكل هذا لايوجب معنىً وجوديا يقوم بالذات ·

أراد السعد أن يحقق الكلام فيما ذكره الرازي ، كما فعل شيخه من قبل ، ويحرر موضع النزاع بين من قال بقيام الحوادث ومن نفاه ، وتحريره لايكون إلا ببيان حقيقة الحادث المراد تنزيه الله من القيام به . وهو الذي عناه بقوله : «الموجود بعد العدم» . وبذا لايرد ما أورده الرازي على مامذهب السعد ، بل عموم الاشاعرة والمعتزلة .

لأن التغير الذي حدث للواجب تعالى ، ليس تغيرا حقيقيا ، بمعنى صفة حقيقة موجودة ، ومعنى حقيقي ، قام به ، بل هو إما تغير في التعلق ، أو الإضافة، أو كون المعنى أمرا سلبيا .

لذا قال ا

لسعد : «وأما اتصافه بالسلوب والإضافات الحاصلة بعدما لم تكن ، ككونه غير رازق لزيد الميت ، رازقا لعمرو المولود ، وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقات ، ككونه عالما بهذا الحادث ، وقادرا عليه فجائز»(١) .

كل ماتقدم لاصلة له بموضوع البحث هنا ، لكن كان لابد منه ، لبيان حقيقة الحادث المراد تنزيه الواجب تعالى عنه .

لقد استدل السعد على مذهبه بأربعة أدلة ، ضعف بعضها واعترض على البعض الآخر ، وهي :

الأول : قال : «لو جاز اتصافه بالحاث ، لجاز النقصان عليه ، وهو باطل بالإجماع . وجه اللزوم ، أن ذلك الحادث إن كان من صفات الكمال ، كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا ، بالاتفاق ، وقد خلا عنه قبل حدوثه. وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به ، للاتفاق على أن كل مايتصف هو به ، يلزم أن يكون صفة كمال»(٢) .

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٠ ، وانظر : المواقف : ص ٢٧٥ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٢٦ .

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧١ ، المقاصد : ج ٢ ص ٧٠ .

وقد ذكر الاعتراض عليه بعدم التسليم أن الخلو عن صفة الكمال نقص، وإنما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال ، وذلك بأن يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب أفراده من غير بداية ونهاية ، ويكون حصول كل لاحق مشروط بزوال السابق على ماذكره الحكماء في حركات الأفلاك ، فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر ، بل لاستمرار كمالات غير متناهية . فلايكون نقصا .

وأجاب عن الاعتراض بأن المقدمة إجماعية ، بل ضرورية ، والسند مدفوع بأنه إذا كان كل فرد حادثا ، كان النوع حادثا ، ضرورة أنه لا يوجد الا في ضمن فرد . وبأن الواجب على ماذكرتم لايخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة . وبأنه في الأزل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الأزل ، فيكون ناقصا(١).

الثاني : قال : «الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى» محال»(٢) قال : «وهو العمدة عند الفلاسفة».

وذكر الاعتراض عليه بأنه إن أريد بالتغير مجرد الانتقال من حال إلى حال، فالكبرى نفس المتنازع . وإن أريد تغير في الواجبية ، أو تأثر(٣) أو انفعال عن الغير ، فالصغرى ممنوعة لجواز أن يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار ، أو بطريق الإيجاب ، بأن يقتضي صفة كمالية متلاحقة الأفراد، مشروطا ابتداء كلٍ بانتهاء الآخر ، كحركات الأفلاك عندهم(٤).

الثالث : قال : «لو اتصف بالحادث لزم جواز أزلية الحادث بوصف الحدوث ، وهو باطل ، ضرورة أن الحادث ماله أول ، والأزلي مالا أول له .

---

(١) الاعتراض وجوابه من شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧١ .

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧١ ، المقاصد : ج ص ٧٠ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢١/ب .

(٣) في المطبوعة التركية : «أو تأثير» . والتصحيح من النسخة الخطية المحفوظة في مكتبة عارف حكمت .

(٤) الاعتراض وجوابه من شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧١ .

وجه اللزوم : أنه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الأزل ، إذ لو امتنع لاستحال انقلابه إلى الجواز ، وجواز الاتصاف بالشيء في الأزل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الأزل ، فيلزم جواز وجود الحادث في الأزل»(١)٠

واعترض عليه السعد بنفسه بأن اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الأزل ، على أن يكون الأزل قيد للجواز ، وهو لايستلزم إلا أزلية جواز الحادث ، لاجواز الاتصاف في الأزل ، على أن يكون قيداً للاتصاف ، ليلزم جواز أزلية الحادث ٠ ولاخفاء في أن المحال جواز أزلية الحادث ، بمعنى إمكان أن يوجد في الأزل ، لا أزلية جوازه ، بمعنى أن يمكن في الأزل وجوده في الجملة ، كما يقال إن قابلية الإله لإيجاد العالم متحققة في الأزل ، بخلاف قابليته لإيجاد العالم في الأزل ، أي يمكن في الأزل أن يوجده، ولايمكن أن يوجده في الأزل(٢)٠

الرابع : قال : «لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا ، لما سبق في حدوث العالم ٠ أما الملازمة فلوجهين : أحدهما أن المتصف بالحادث لايخلو عنه وعن ضده ، وضد الحادث ، حادث ، لأنه منقطع إلى الحادث ، ولاشيء من القديم كذلك ، لما تقرر أن ماثبت قدمه امتنع عدمه ٠ وثانيهما : أنه لايخلو عنه وعن قابليته ، وهي حادثة ، لما مر من أن أزلية القابلية تستلزم جواز أزلية المقبول ، فيلزم جواز أزلية الحادث ، وهو محال»(٣)٠

وضَعَّفه السعد بناء على ضعف الوجهين المذكورين ، أما الأول : فلأنه إن أريد بالضد ماهو المتعارف ، فغير مسلم أن لكل صفة ضدا ، وأن الموصوف لايخلو عن الضدين٠ وإن أريد مجرد ماينافيه، وجوديا كان أو عدميا - حتى

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧١ ، وانظر : المقاصد : ج ٢ ص ٧٠ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢١/ب ٠

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧١ - ٧٢ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٢ ، وانظر : المقاصد : ج ٢ ص ٧٠ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢١/ب ٠

أن عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما - فغير مسلم أن ضد الحادث حادث · فإن القدم والحدوث إن جعلا من صفات الموجود خاصة ، فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولاحادث ، وإن أُطلقا على المعدوم ، أيضا، باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود ، أو مسبوقا به ، فهو قديم · وامتناع زوال القديم ، إنما هو في الموجود ، لظهور زوال العدم الأزلي لكل حادث ·

أما الثاني : فلأن القابلية اعتبار عقلي معناه إمكان الاتصاف · ولو سلم، فأزليتها إنما تقتضي أزلية جواز المقبول ، أي إمكانه لا جواز أزليته ليلزم المحال(١)·

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٢ ·

النقـــــــد :

لأن أخذت بأسلوب النقل الحرفي لأدلة السعد والاعتراضات عليها ، وإجابات السعد عن بعض تلك الاعتراضات ، فأطلت بذلك ، فعذري هو لما لهذا المبحث من أهمية كبيرة ، ومكانة عظيمة في باب الإلهيات ، فهذه المسألة من أمهات المسائل ، والتي يمتد أثرها إلى كثير من المسائل القادمة ، مثل إثبات الصفات الفعلية ، أي التي توجب آثارا خارجية ، خارجه عن الذات الإلهية ، كالخلق ، والرزق ، والرحمة ، والانتقام ... وحتى بعض الصفات العقلية ، القائمة بالذات ، كالإرادة ، والكلام ، وبالجملة كل صفة ترجع إلى مشيئة الله واختياره ، فهذه المسألة مفتاح لما بعدها ، والقول فيها، نفيا أو إثباتا ، سيكون له بالغ الأثر في توجيه الصفات السالفة الذكر ، وكيفية ثبوتها لله تعالى ٠ ولا أكون مبالغا ، إذا ماقلت : إن هذه المسألة هي التي أوجبت النزاع المرير بين أهل السنة والجماعة والمعتزلة سابقا ، وأكبر شاهد على ذلك القول بخلق القرآن ٠

لقد انطلق كل فريق كلامي يفسر الحادث الذي ينزه الله تعالى عنه ، بما لايفسره به غيره، ففي حين ترى الأشاعرة والكلابية أن الصفات الفعلية من قبيل الحوادث فلا يصح تقوم بذات الله ، بخلاف الصفات العقلية الوجودية ، يرى المعتزلة أنها كلها من قبيل الحوادث ، التي يجب تنزيه الله تعالى عنها ، في حين يذهب الكرامية إلى قيام حوادث شخصية بذاته ، كإرادات جزئية ، وكلام جزئي ، مع اعترافهم بكونها حوادث(١). والسلف يقولون بقيام الصفات الفعلية به كغيرها من الصفات ، ولايلزم منه قيام الحوادث الممتنع على الله تعالى به ٠ لذا كان من الضروري الإسفار عن وجه هذه المسألة ٠

لقد استدل السعد على رأيه الذي نسبه إلى الجمهور بأربعة أدلة ، ضعف بنفسه دليلا منها ، واعترض بنفسه على آخر ، والآخران ساق الاعتراضـــــات

---

(١) انظر على سبيل المثال : رسالة في الصفات الاختيارية - لابن تيمية - ضمن جامع الرسائل : ج ٢ ص ٣ ومابعدها ٠

عليهما ، وأجاب عن اعتراضات أحدها ، وهو الدليل الأول ، والآخر ترك الجواب عنه ، وهو الدليل الثاني الذي عزاه إلى الفلاسفة فيفهم من صنيعه هذا ان الدليل الأول هو العمدة عنده ، كما سيأتي، بخلاف البقية ، التي أتى بها تقوية وعضدا له ٠

وها أنا أنقد هذه الأدلة ، واحدا ، واحدا ٠

نقد الدليل الأول :

استدل به بعض متكلمي الأشاعرة كالرازي(١) ، والآمدي(٢) ، والإيجي(٣) ، والآمدي بعدما ضَعَّف كل أدلة امتناع قيام الحوادث به ، اعتمد هذا الدليل على أنه الرأي الحق والسبيل الصدق ٠ وبالفعل هو أقوى أدلة المتكلمين ٠ وعلى الرغم من قوته ، إلا أنه يرد عليه النقض والمعارضة التي ترجئ الدليل عن الأدلة البرهانية اليقينية ٠

فكرة هذا الدليل تقوم على اعتبار قيام الكمال بالله تعالى ، فالله تعالى له الكمال المطلق في ذاته وصفاته وأفعاله ، والقول باتصافه بالحوادث يقدح في هذا الكمال ، فيوجب نقصه إن خلا عنها ، ويوجب استكماله بها ان تحقق بها، بعد أن لم يكن متحققا بها ، هذا إذا كان الحادث صفة كمال ، أما إذا لم يكن كذلك فيستحيل اتصاف الله تعالى به بالاتفاق ٠

إن الاعتراض الموجه على هذا الدليل والذي ذكره السعد يقوم على فكرة منع كون خلو الواجب عن الصفة الحادثة يلزم منه النقص ، إذا كان هذا الخلو مشروطا، بكمالات سابقة متعاقبة الأفراد ، قائمة بذاته تعالى ، وإنما الممتنع الموجب لنقص الواجب قيام حادث شخصي معين بذاته ، دون استناده

---

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٢٠ ، المطالب العالية : ج ٢ ص ١١٠ ٠

(٢) غاية المرام : ص ١٩١ - ١٩٢ ، أبكار الأفكار ، نقلا عن درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٨٣ - ٨٤ ٠

(٣) المواقف : ص ٢٧٦ ، وانظر : شرح المواقف : ج ٣ ص

إلى صفات قبله ، لم يكن زوال السابق ، مشروطاً بقيام اللاحق به تعالى،وهذا أمر ممكن قد قالت به الفلاسفة في حركات الأفلاك ، حيث قضوا بكونها قديمة النوع، متعاقبة الآحاد . فكذا يقال هنا : إن الله تعالى متصف بنوع تلك الحوادث القائمة بذاته ، مع حدوث آحادها ، بحيث يكون زوال السابق شرطا في حصول اللاحق . فنوع الحوادث قديم ، وأفراده حادثة ، وعلى هذا فلايلزم خلوه من صفات الكمال أزلا ، بتحقق نوعه به . واذا أمكن اتصاف الواجب تعالى بالحوادث المتعاقبة على هذا النحو ، لم يكن خلوه من آحادها موجبا لنقص ، واتصافه بآحادها موجبا لكمال لم يكن له من ذي قبل . لأن الخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر ، بل لاستمرار كمالات غير متناهية ، فالكمال حاصل بعدم الخلو عن تلك الأمور المتعاقبة ، فهو كمال مشترك بين تلك الأمور .

وهذا الاعتراض قد سبقه إليه العضد الإيجي(١). وللتقي ابن تيمية اعتراضات كثيرة على هذا الدليل ، هذا أقواها وأشهرها(٢) عنده ، بالإضافة إلى أنه سلك مسلك المعارضة ، كما سيأتي ، إن شاء الله تعالى .

فهو يرى أن هذا الدليل ضعيف ، بل أضعف مما ضَعَّفه النظار(٣).

قال حسن جلبي تعقيبا على كلام السيد الشريف ، رحمه الله ، عند قوله في الاعتراض على هذا الدليل : «ولايلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الأمور المتلاحقة» ، قال : «يعني أن نوع الكمال قديم محفوظ وجوده بتعاقب الأفراد الغير متناهية، وحدوث كل فرد لايستلزم حدوث ذلك النوع ، وإن لم يوجد إلا في ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد»(٤) (٥).

---

(١) انظر : المواقف : ص ٢٧٦ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٢٩ .

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٣ - ١٤ ، ص ٨٤ - ٩٦ ، رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : ج ٢ ص ٣٤ - ٣٦ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٣ .

(٤) قد تقدم كلام السعد على إبطال تسلسل الحوادث ، واستدلاله بهذا الدليل ، الذي عابه عليه المحقق حسن جلبي فيما مضى ، انظر ص

(٥) حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ٢٩ .

فإذن يندفع مايقال بلزوم النقص على الله تعالى حالة اتصافه بالحوادث ، بأن يقال بالاتصاف المتعاقب ، الذي يستمر فيما لايتناهى ، زوال كل فرد منه مشروط بتجدد وحصول غيره مكانه ·

وههنا جزئية لها صلة بهذا البحث ، وبمبحث تسلسل الحوادث على وجه العموم ، الذي تقدم ذكره في باب إثبات وجود الله تعالى ، ألا وهي دعوى بعض العلماء استلزام توارد حوادث غير متناهية على القديم ، التناقض ·

فقد قال المحقق العلامة علاء الدين الطوسي معللا ذلك ، بأن القديم يجب أن يكون سابقا على كل حادث · إذ المراد بالقديم مالايكون مسبوقا بالعدم وبالحادث مايكون مسبوقا به ، فلابد أن يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث ، وهذا يوجب أن تكون له حالة يتحقق فيها على كل واحد مما يصدق عليه الحادث ، إذ ماكان مقارنا مع واحد منها لايصدق أنه سابق على كل منها ، بل على بعضها ، وهو ظاهر لضرورة العقل · ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه أن لاتوجد تلك الحالة ، بل مقارنته دائما، مع بعض الحوادث ، وعدم خلوه عنها في حال من أحواله ، فلايكون سابقا على كل فرد منها · والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الأفراد ، والسبق على كل فرد بديهية(١)·

وقد أجاب عليه المحقق حسن جلبي بأن الحق أن التناقض إنما يلزم إذا استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي ، الذي هو عين مجموع الأفراد، الموجودة ، أو لزم سبق القديم على كل مايصدق عليه الحادث في زمان · إذ لو لم يستلزم وكفى السبق في أزمنة متعددة ، كما هو الظاهر ، لم يلزم ذلك(٢)·

فنخلص من كل هذا أن هذا الاعتراض على الدليل السابق ، اعتراض وجيه وقوي · وسيأتي تحقيق القصد من اتصاف الواجب تعالى بالحوادث على سبيل التعاقب ، إن شاء الله تعالى ·

---

(١) الذخيرة : ص ١٦ - ١٧ ·

(٢) حاشية حسن حلبي على شرح المواقف : ج٣ ص ٢٩.

وأما جواب السعد على الاعتراض بأن المقدمة إجماعية ، بل ضرورية ، فمراده بالمقدمة الإجماعية كون الله تعالى منزها عن الحوادث،لأنها توجب نقصا٠ وجواب السعد هذا عليه اعتراضات قوية ، تبطل رده ، أما **أولا** فلأن الإجماع عندهم حجة ظنية ، لأنه ليس مبني على أدلة عقلية برهانية ، ولانص قطعي من كتاب الله أو سنة نبيه ٠ وإذا كانت هذه المسألة مبنية على مقدمة إجماعية لم يمكن العلم باستحالة قيام الحوادث به قبل العلم بالسمع ، لأن الإجماع دليل سمعي - أي مستنده السمع - والمتكلمون بنوا على استحالة اتصافه بالحوادث ، كون القرآن غير مخلوق ، لأنه لو خلقه في ذاته عندهم لكان محلا للحوادث ٠ فصار منع اتصافه بالحوادث متوقف على الإجماع، المتوقف العلم به على منع الاتصاف بالحوادث ، وهذا دور باطل ٠

وحينئذٍ، فقبل العلم بهذا الإجماع، يمكن تقدير قيام كلام حادث بذاته ، وإرادات حادثة بذاته ، وغير ذلك ، فلايكون شيء من هذه المسائل من المسائل العقلية، وإذا لم تكن من العقلية لم تكن من العقليات التي يتوقف صحة السمع عليها، بطريق الأولى.

وأما ثانيا فلعدم صحة الإجماع على النحو الذي ذكره السعد ، لأنه لم ينقل بهذا اللفظ عن السلف والأئمة ، بل كانوا ينزهونه عن النقائض والعيوب، لا عن أفعاله الاختيارية القائمة به ، والتي تستلزم قيام الحوادث بذاته(١)٠ كما سيأتي بيانه ، إن شاء الله تعالى ٠

أما دفع السعد لسند الاعتراض بتقريره حدوث النوع بحدوث كل فرد ، فقد مر جوابه ، قبل قليل ٠ وبإلزامه على الاعتراض وجوب عدم خلو الواجب عن الحادث ، فجوابه يعلم من مامضى ، أن الممتنع عدم خلوه من حادث معين جزئي ، لتنافي الوجوب القديم مع الحدوث ، بخلاف عدم خلوه من نوع الحوادث ، وفرق بين الأمرين كبير ، فقيام نوع الحوادث به جائز ، لأنه راجع إلى مشيئة واختياره ، بخلاف الحادث الجزئي المعين ٠

---

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٨٤ - ٨٦ ٠

وكذا إلزامه على الاعتراض النقص على الله تعالى، لأنه سيكون خاليا عن كل فرد ، ضرورة امتناع الحادث في الأزل ، جوابه أن الذات الواجبة ، وإن كانت خالية عن كل فرد ، إلا أنها ليست خالية من النوع . وأما دعوى امتناع الحادث في الأزل ، فيجب التفريق بين أزلية الحادث ، وحدوث الأزلي ، بمعنى أن المنفي أزليته عن الحادث هو جواز كونه أزليا في الأزل، فيلزم منه الانقلاب ، لا أزلية جواز الحادث ٠ كما سيأتي بيانه عند نقد الدليل الثالث٠ والغريب من السعد أنه في هذا الموضع يدفع اعتراض الدليل بمثل هذا الجواب ثم يعترض به بعينه على الدليل الثالث ، الآتي ذكره ، إن شاء الله تعالى ٠

وأما المعارضة التي سلكها ابن تيمية في إبطال هذا الدليل، فهي معارضة للمتكلمين عموما القائلين بحدوث الحوادث وظهور الأفعال عنه تعالى، بعد أن لم يكن قد اتصف بها عندهم . فقال: إن هذا الدليل جار في مذهبكم بتجويزكم على الله تعالى إحداث الحوادث، بعد أن لم تكن ، وهو كونه فاعلا ٠ فالفاعلية إما أن تكون صفة كمال ، وإما أن لاتكون صفة كمال ، فإن كانت كمالا ، كان قد فاته الكمال قبل الفعل ، وإن لم تكن كمالا لزم اتصافه بغير صفات الكمال ٠ وهذا محال لهذين الوجهين(١)٠

وهذه معارضة قوية لازمه ، لايمكن للمتكلمين أن ينفصلوا عنها إلا بأن يجيبوا بأن الفعل ليس صفة كمال أو نقص ٠ لأن الفعل عندهم نسبة وإضافة ٠

وقد أجاب ابن تيمية على مثل هذا الجواب بأن للمنازع أن يدعي ما ادعيتموه من أن هذه الحوادث القائمة بذاته ، ليست بنقص ولاكمال ، أيضا(٢) وأن إضافة هذه الحوادث إليه نسبة وإضافة ، ولافرق بينهما إلا كون أحدهما متصلا ، والآخر منفصلا(٣)٠

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٨٨ ، وانظر : ص ٣ ، حيث نسب هذه المعارضة إلى الفلاسفة للمتكلمين ، وانظر : رسالة في الصفات الاختيارية : ج ٢ ص ٣٥ - الوجه الرابع ٠

(٢) انظر : رسالة في الصفات الاختيارية : ج ٢ ص ٣٥ ٠

(٣) درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٨٨ ٠

وجواب ابن تيمية الأخير يشعر بأنه يرى أن الإضافات والنسب توجب معنىً في الذات مثل قيام الحوادث به ، لذلك عارضهم بمثله حتى في الصفات العقلية ، لأنهم يجعلون جميع تعلقاتها من قبيل الإضافة والنسبة ، ويرى ابن تيمية أنه إن وجب تنزيه الله تعالى عن الاتصاف بصفاته الفعلية وقيامها به ، لأنها من قبيل الحوادث ، وجب تنزيه الله تعالى عن الاتصاف بنقائص السلوب والإضافات ، كما ينزه عن نقائص الثبوت(١) ٠

ورأي ابن تيمية هنا في تسويته بين السلوب والإضافات من جهة ، وبين الصفات الثبوتية الحادثة في وجوب تنزيه الله تعالى عنها ، رأي غير وجيه في نظري ، لأن الأُولى عدمية، لاتوجب حصول معنىً في الذات ، والأخرى على خلافها ، توجب حصول معنىً وجودي في الذات ، فالتسوية بينهما في وجوب التنزيه ، تسوية بين مختلفين ٠

لكن الأجود والأفضل ، بل في نظري هو الجواب الملزم لهم ، هو ماذكره من كون النسب والإضافات ، أمورا عدمية ، فلو كانت أفعاله مجرد إضافات ونسب - أي تعلقات عدمية - لم يكن الله تعالى فاعلا على الحقيقة ، ولاحدث منه شيء ، ولاصدر منه مفعول ٠

قال : «وإذا كان حال الفاعل قبل حدوثها ، كحاله مع حدوثها، وبعد حدوثها ، وهي في الحالين حادثة ، لم يكن الفاعل قد فعل شيئا ، ولا أحدث شيئا ، بل حدثت بذاتها»(٢) ٠

فبان بعد كل هذا ضعف هذا الدليل . والسعد ، رحمه الله تعالى ، قَصَّر في الاعتراض عليه ، مكتفياً بمسلك النقض فقط ، دون المعارضة ، مع أن الدفع بالمعارضة ، قوي ، ولازم ٠

---

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٨٩ ٠

(٢) المرجع السابق : ج ٤ ص ١١ ٠

نقد الدليل الثاني :

هو للفلاسفة(١) ، كما عزاه إليهم ، بأنه العمدة عندهم ، وهو عمدتهم في نفي جميع الصفات عن الواجب تعالى ، لأنها توجب تغير الذات ، فلو قامت به صفات الأفعال حقيقة ، وهي الحوادث التي حصلت بعد أن لم تكن وجب تغير الذات بحصول معنىً جديد لم يكن قائماً به ، وعلى هذا نفوا الإرادة والقدرة والعلم ، وغيرها من الصفات٠

والمتكلمون قصروه على منع قيام الحوادث بذاته(٢) ، كما فعل السعد لأنهم يفترقون عنهم بإثبات الصفات العقلية الوجودية ، لكنهم يلتقون معهم في كون آثار هذه الصفات مجرد تعلقات ، وإضافات حتى لاتوجب تغيرا في الذات٠

إن الاعتراض الذي ساقه السعد على هذا الدليل ، شبيه بالاعتراض السابق على الدليل الأول ، ذلك أنه بعد تحرير المراد من التغير، وهو أنه يستحيل أن يكون المراد به مجرد الانتقال من حال إلى حال في الذات ، لأنه نفس الأمر المتنازع عليه ، وذلك بمنع كبرى هذا الدليل ، وهو قوله «وهو على الله محال» ، تحتم أن يكون المراد من التغير، التغير في الواجبية ، أو التأثر والانفعال عن الغير ٠ فإذا كان هذا هو المراد من التغير ، فصغرى القياس ممنوعة ، وهو قوله «الاتصاف بالحادث تغير» أي تمنع هذه الصغرى ، بأن الحادث المراد إثباته لله تعالى ، ليس المراد به على المعنى المذكور ، آنفا ، وذلك لجواز أن يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار ، أو بطريق الإيجاب ، وذلك بتعاقب الأفراد في جانب الماضي ، على النحو الذي مر بيانه في الاعتراض على الدليل الأول ٠

---

(١) انظر : النجاة : ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ ، ص ٢٤٩ - ٢٥١ ، الشفا - الالهيات : ص ٣٥٩ ، ص ٣٦٧ - ٣٦٨ ، شرح عيون الحكمة : ج ٣ ص ١١٥ ، لباب الإشارات : ص ١٤٥ ٠

(٢) انظر : نهاية الأقدام : ص ١١٥ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٢١ ، المطالب العالية : ج ٢ ص ١١٠ - ١١١ ، غاية المرام : ص ١١٨ ، المواقف : ص ٢٧٦، شرح المواقف : ج ٣ ص ٢٨ ٠

والاعتراض بتلك الصورة من إنشاء الرازي(١) ، وعليه جرى مَن بعده، كصاحب المواقف ، والسعد ، وغيرهما(٢)٠ ودلالته ظاهره ، فهو اعتراض قوي يعود إلى مسألة جواز تسلسل حوادث متعاقبة ، قائمة بذاته ، زوال السابق ، شرط في حصول اللاحق ٠ ولظهوره لم يجب عنه السعد ٠

نقد الدليل الثالث :

يقوم هذا الدليل على بيان التنافي بين الأزلية والحدوث ، لأنه لو جاز قيام الحوادث به لجاز أزلا ٠

وتقرير السعد واضح ـ لايحتاج إلى مزيد بيان(٣) ، وقد استدل به ، أيضا، بعض المتكلمين(٤)٠

وما أورده من اعتراض عليه سبقه إليه الرازي ، والإيحي ، وفكرة الاعتراض تقوم على أن اتصاف الواجب بالحوادث في الأزل ، المبني على استحالة كونها ممتنعة في الأزل لاستحالة الانقلاب ، لايلزم منه أزلية الحادث على الوجه الذي يلزم منه الجمع بين النقيضين ، القدم والحدوث٠ لأن ثمة فرق بين أمرين يلتبس أحدهما بالآخر، أحدهما اتصاف الواجب بالحـــادث في الأزل

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٢ ص ١١١ ، وانظر : غاية المرام : ص ١٨٨ - ١٨٩ ، المواقف : ص ٢٧٦ ٠

(٢) انظر : رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : ج ٢ ص ٤٣ ٠

(٣) قد مر مثل هذا التقرير عن علاء الدين الطوسي في منعه استناد الحوادث الى القديم بطريق التعاقب المستمر ، المتسلسل ، ورد حسن جلبي عليه ، لكن بصورة أخرى ، انظر ص٩١٩ .

(٤) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٩١ - ٩٢ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٢٠ - ١٢١ ، المحصل : ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، المطالب العالية : ج ٢ ص ١٠٨- ١٠٩ ، معالم أصول الدين : ص ٤٩ - ٥٠ وقد ضمن الرازي هذا الدليل في هذين الكتابين الأخيرين ، ضمن دليل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث ، الصحائف الالهية : ص ٣٧٠ ، المواقف : ص ٢٧٦ - الوجه الاول ، شرح المواقف: ج ٣ ص ٢٧ - ٢٨ ، أبكار الأفكار ، نقلا عن درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٦٢ ومابعدها ٠

على أن يكون الأزل قيداً للجواز - أي صحة جواز الاتصاف في الأزل - والآخر اتصاف الواجب بالحادث في الأزل على أن يكون الأزل قيدا للاتصاف - أي أن الحادث موجود وحاصل في الأزل - فعلى الأول يكون وصف الحدوث للحادث أزلياً ، وعلى الثاني يكون حصول ووجود الحادث أزلياً . فالأول جائز ، والآخر ممتنع ، كما قال السعد. وبأسلوب آخر يقال : هناك فرق بين أزلية إمكان الحادث ، وإمكان ازلية الحادث(١) فالأول جائز لأن وصف الحدوث للحادث أزلي ، والثاني ممتنع، لامتناع وجود الحادث أزلا .

فعلى الأول ، أي أزلية إمكان الحادث ، لايمتنع من تعلق القدرة القديمة في إيجاد الحوادث على سبيل التعاقب ، والتسلسل ، بحيث يكون النوع قديما ، وكل فرد من الأفراد حادثا .

وعلى الثاني يمتنع لأنه يلزم منه الانقلاب المستحيل .

لذلك قال السعد : «إن المحال جواز أزلية الحادث بمعنى إمكان أن يوجد في الأزل ، لا أزلية جوازه ، بمعنى أن يمكن في الأزل وجوده في الجملة» . وقد مثل السعد هذا بقابلية الله تعالى لإيجاد العالم، فإنها متحققة في الأزل ، بخلاف قابليته لإيجاد العالم في الأزل، أي يمكن في الأزل أن يوجده ، ولايمكن أن يوجده في الأزل . وهذا التمثيل قد أخذه السعد عن شيخه الايجي(٢) .

وعلى الرغم من صحة الاعتراض في الجملة ، بمعنى إمكان وجود الحادث أزلاً ، وإذا أمكن أزلا ، جاز أن تتعلق به القدرة على سبيل الإيجاب، كما هو عند الفلاسفة . أو على سبيل الاختيار ، بحيث تكون ذاته محـــلا

---

(١) على غرار أزلية الإمكان وإمكان الأزلية ، المتقدم ذكره في الباب الأول ، في إثبات وجود الله تعالى ، انظر ج٢ ص٤٤٣-٤٤٤(العرض) ، ج٢ ص٥٣٤(النقد) .
وانظر شرح المواقف : ج ٣ ص ٢٨ ، حيث فرق الايجي بين أزلية الصحة ، وصحة الازلية .

(٢) انظر : المواقف : ص ٢٧٦ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٢٨ - ٢٩ .

لقيام نوع الحادث به أزلا ، بخلاف الأفراد المتعاقبة ، إذ كل منها حادث ·
إلا أن كلام السعد وغيره من المتكلمين ، في أن ثمة فرقاً بين جواز أزلية الحادث ، وأزلية جواز الحادث ، على مامر ذكره ، فالأول ممتنع ، بخلاف الثاني ، ماهو إلا بحث لفظي لايترتب عليه امتناع وجود الحادث أزلاً ، وذلك لأن كون وصف الحدوث للحادث أزلياً ، يعني صحة تعلق القدرة الأزلية به في الأزل فيكون أزليا ، فيصير وجوده أزليا ، بعد أن كان جوازه أزليا ، وذلك باعتبار كون القدرة لاتتعلق إلا بالجائزات ، إذ لو منعنا صحة حدوث الحوادث أزلا - تفاديا لتعلق القدرة الأزلية بها في الأزل - لما وجدت الحوادث المشاهدة، ولما وجد العالم ، لأنها ستستمر على هذا الوصف، إذ لو لم تستمر عليه للزم الانقلاب ، وهو ممتنع ·

توضيح ذلك أن قابلية الله تعالى لإيجاد العالم ، إذا كانت متحققة في الأزل ، كما قال السعد ، لأن الحادث موصوف بالحدوث في الأزل ، فما المانع من تعلق القدرة به ، إما على سبيل الإيجاب ، أو على سبيل الاختيار ، المتسلسل الآحاد ، فيوجد العالم ، فيكون قابلا لإيجاد العالم في الأزل · أي إذا كان يمكن أن يوجده في الأزل ، والإمكان راجع إلى مقتضى الحادث ، لإمكانه أزلا ، ولصحة تعلق القدرة القديمة بكل مقدور ممكن ، فلم منع السعد وغيره أن يوجده في الأزل ، على النحوين المذكورين ، وهل هذا إلا تفريق بين أمرين متشابهين تماما ، والخلاف فيه عائد إلى مجرد اللفظ ·

وقد تفطن ابن تيمية إلى مثل هذا التناقض في تلك العبارة ، فقال : «إثبات المقدور حال امتناع المقدور جمع بين المتناقضين ، فلايعقل إثبات القدرة في حال امتناع المقدور ، بل في حال إمكانه ، ولهذا أنكر المسلمون ، وغيرهم على من قال من أهل الكلام : إنه قادر في الأزل، مع امتناع المقدور في الأزل، وقالوا : هذا جمع بين المتناقضين ، وقالوا : إنه يستلزم انتقال المقدور من

الإمكان إلى الامتناع، بدون سبب يوجب هذا الانتقال ، ويوجب أن يصير الرب قادرا بعد أن لم يكن قادرا، بدون سبب يوجب ذلك»(١)

لقد اكتفى السعد بالرد على الدليل السابق بهذا الاعتراض فقط ، وهو كما ظهر اعتراض قوي ، يبطل دلالة الدليل عن كونه برهانيا ·

إلا أن هناك وجوها أخرى لبطلان هذا الدليل ، فقد اعترض ابن تيمية على هذا الدليل بعدة وجوه(٢) ، منها الوجه الذي ذكره السعد ، وزاد وجوها أخر ، أجودها المعارضة ، فأكتفي بذكره من دون تلك الوجوه ، حيث قال في كلمة قصيرة في إبطال الإلزام بأزلية الحادث ، على فرض قيام الحوادث به : «أنه لافرق بين حدوث مايقوم به ، أو بغيره · فإذا قيل : لو كان قادرا على فعل الحوادث لكان ذلك من لوازم ذاته ، وذلك في الأزل محال ،فما كان جوابا عن هذا ، كان جوابا عن هذا.»(٣)

بمعنى أنه لما رتب المتكلمون في دليلهم أزلية الحوادث على أنه لو اتصف بها لكانت قابليته للاتصاف أزلية ، فيلزم قدمها ، عارضهم ابن تيمية بأن أزلية الحوادث لازمة حتى على مذهبكم القائل بقيام الحوادث بمفعولاته ، لأنه يجب أن يكون قابلا لها أزلا ، فيلزم أزلية الحوادث ، لأنه إن لم يكن قابلا لها أزلا ، لزم الانقلاب · واتصافه بالشيء في الأزل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الأزل ، فيلزم جواز وجود الحادث في الأزل.

وبمعنى آخر : إما أن يكون الواجب قابلا لفعل العالم (الحوادث) ، أي متصفا بهذا الوصف ، قادرا على ذلك ، أزلا ، أو لايكون قادرا ولامتصفا به أزلا ، فعلى الأول يلزم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٥ ، رسالة في الصفات الاختيارية ضمن جامع الرسائل : ج ٢ ص ٤٢ ·

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٤ - ٥ ، ص ٦٣ ومابعدها ، رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : ج ٢ ص ٤١ - ٤٣ ·

(٣) درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٤ ·

أزلية الحوادث ، وعلى الثاني ، يلزم الانقلاب على فرض اقتداره عليه فيما بعد، أي فيما لايزال . وهذه معارضة قوية ، لا انفصال لهم عنها ٠

وبهذا يظهر ضعف هذا الدليل ، وأنه لايبلغ مرتبة البرهان الذي من أجله سيق٠

نقد الدليل الرابع :

هذا الدليل أضعف الأدلة ، والكلام فيه لن يطول ، لأنه مبني على مقدمات ، مضى ذكر بعضها ٠ وقد استدل به أكثر المتكلمين(١)٠

واعتراض السعد بنفسه على هذا الدليل كافٍ للناظر ، فهي دالة على ضعفه عنده وعدم اعتداده به ، فكيف إذا اقترن بتضعيف كبار النظار الذين استدلوا به ، حتى قال الآمدي : إنه ضعيف جداً ٠

وقال : إنه، وإن تسومح بتسليم أن مالايخلو عن الحوادث حادث، لكن لايلزم من كون الباري تعالى ، قابلا للحوادث ، أن لايخلو عنها(٢)٠

قال العضد الإيجي عن هذا الدليل : إنه يُبْتَنَى على أربع مقدمات ، الأولى : أن لكل صفة حادثة ضدا ، الثانية : ضد الحادث حادث ٠

الثالثة : الذات لاتخلو عن الشيء وضده . الرابعة : مالايخلو عن الحوادث فهو حادث ٠

قال : والثلاث الأول مشكلة ٠ والرابعة ، إذا تمت ، تم الدليل الثاني(٣)٠ وهو الدليل الأول عند السعد ، دليل الكمال والنقص ٠

---

(١) انظر : الارشاد : ص ٤٥ ، لمع الأدلة : ص ٩٦ ، قواعد العقائد : ١٨٥ -١٨٦، المطالب العالية : ج ٢ ص ١٠٨-١١٠، معالم أصول الدين : ص ٤٩- ٥٠ ، غاية المرام : ص ١٨٧ - ١٨٨ ، المواقف : ص ٢٧٧ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٣٠٠

(٢) غاية المرام : ص ١٨٧ ٠

(٣) المواقف : ص ٢٧٧ ، وزاد الآمدي مقدمة خامسة ، وهي : «أن الحدوث على الله محال» ، وهي مقدمة بدهية ، لاتحتاج إلى ذكرها ٠ انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٢٧ ٠

وبالفعل المقدمات الثلاث صعبة المنال ، فحولها كلام جدلي طويل ، ليس هذا موضع بحثه ، أما المقدمة الرابعة ، فقد مر ذكرها عند الكــــــلام عن تسلسل الحوادث(١)٠ وبينت هناك أن الصحيح أن مالايخلو عن حادث بعينه يكون حادثا ، لا مالايخلو عن جنس الحوادث ٠

فهذه المقدمة «أن ما لايخلو من الحوادث فهو حادث» غير مسلمة إطلاقاً ، وهي أظهر المقدمات الأربع ، وأوضحها ، فإذا كان هذا حال أظهر المقدمات ، فكيف حال تلك المقدمات الثلاث ، التي نازع فيها أكثر العقلاء ٠ والمقدمة الرابعة مبتنية عليها ٠

وبالفراغ من نقد الدليل الرابع يتضح لنا ضعف هذه الأدلة ، وذلك بتضعيف أئمة النظر والكلام أنفسهم ، كالرازي، والآمدي ، والإيجي ، وغيرهم، وهؤلاء معترفون بأنه ليس لهم حجة عقلية على نفي اتصاف الله تعالى بالحوادث(٢)٠ بل إن القول بقيام الحوادث بذاته هو اختيار بعض كبار الفلاسفة والمتكلمين ، مثل أبي البركات البغدادي ، وأثير الدين الأبهري ، وغيره ، بل محكي عن كثير من أساطين الفلاسفة القدماء(٣) بل قد تقدم كلام الرازي في إلزام جميع الفرق به بلسان الحال ، وإن كانوا ينكرونه بلسان المقال ٠

وبعد هذا النقد المقتضب لأدلة السعد ، بان أنها أدلة ضعيفة لاترقى إلى مصاف البراهين اليقينية ٠

وبقي تحقيق القول في حكم قيام الحوادث بذات واجب الوجود ، هل هو جائز ، أو ممتنع مستحيل ؟ خاصة وأنه قد تبين أن السعد يذهب إلى ذلك ، مع ظهور ضعف الأدلة التي استدل بها ٠

---

(١) انظر : ج٢ ص ٥٧١ ومابعدها .

(٢) رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : ج ٢ ص ٨ ٠

(٣) درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٢٥-٢٦ ، رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : ج ٢ ص ٤ ٠

فهل أصاب السعد الحق في تنزيه الله تعالى عن ذلك ، أم أنه جانب الصواب ٠

الحق أنه أن أراد السعد من تنزيه الله تعالى عن الاتصاف بالحوادث، تنزيهه عن قيام الأغيار المخلوقة به ، كالأجسام والأعراض ، وكل ماهو موجود منفصل عن الله تعالى ، فذاك حق ، لأنه الله تعالى ليس محلا لغيره من مخلوقاته ، ولامخلوقاته محلا له ، وهذا أمر متفق عليه عند سلف الأمة ، وأهل السنة قاطبة ٠

وإلا لزم عليه جواز اتصاف المخلوق بصفات الخالق ، وجواز قدمه.

وإن أراد تنزيه الله تعالى عن الاتصاف بصفات الأفعال ، وكل صفة ترجع إلى مشيئته واختياره ، لاستلزامها حدوث الذات وتغيره ، فهذا قول باطل، جانب فيه السعد الصواب ، إن كان مراده ٠

بل الحق أن صفات الله تعالى الاختيارية قائمة به أزلا ، فهو سبحانه يحدث منها ماشاء، وكيف شاء ٠ وهذا القول لايوجب حلول وقيام الأغيار بذاته ، فليس هو إلا تجدد أحوال للذات الواحدة، ووقوع الأفعال منه بصفة دائمة مستمرة ، على سبيل التعاقب ، والتسلسل ، وهذه لاتوجب قيام حادث معين مخصوص بذاته ، حتى يلزم منه المحالات التي ذكرها السعد ، بل قيام نوع الحوادث به ، واتصافه تعالى بها أزلا، لكون الذات متصفة أزلا بالاقتدار والتمكن من الأفعال ٠

وهذا الرأي هو الذي عليه سلف الأمة ، وهو الذي ينبغي التعويل عليه والأخذ به ٠ لأن الله تعالى عندهم لم يزل متكلما إذا شاء ، ولم يزل قادرا إذا شاء ، ولم يزل موصوفا بصفات الكمال ، ولايزال كذلك فلايكون متغيرا(١)٠

والنصوص من الكتاب والسنة أكبر شاهد على صحة مذهب السلف ، منها قوله تعالى : ﴿ويوم يناديهم فيقول ماذا أجبتم المرسلين﴾(٢) فجعل

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية ضمن جامع الرسائل : ج ٢ ص ٤٥ ٠

(٢) سورة القصص ، الآية ٦٥ ٠

سبحانه النداء في يوم معين ، وذلك اليوم حادث كائن ، بعد أن لم يكن ، وهو حينئذٍ يناديهم ، لم ينادهم قبل ذلك ٠

وقوله تعالى :: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾(١)٠

وقوله تعالى : ﴿ولاتقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله﴾(٢)٠

ومعلوم أن دخول النواصب والجوازم على الفعل المضارع يخلصه للاستقبال ، وكذلك «إذا» ظرف لما يستقبل من الزمان ٠ وهذا يقتضي حصول إرادة مستقبلة،ومشيئة مستقبلة ٠

ومنها قوله تعالى : ﴿قل :إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾(٣)٠ ومنها قوله تعالى : ﴿ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله ، وكرهوا رضوانه﴾(٤)٠

ومنها قوله تعالى : ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله﴾(٥)(٦) .

والنصوص كثيرة ، ودلالاتها واضحة ، ومن يمعن النظر ، وينعم التأمل في قوله تعالى : ﴿كل يوم هو في شأن﴾(٧) يلوح له تصرف الحق في خلقه ، وكونهم تحت حكمه ، وفي قبضته ، تجري عليهم صروف أقداره ومشيئته ، وتظهر عليهم عجائب أفعاله وقدرته ، وهل يعقل أن يكون كل ذلك اعتبارات وإضافات ، فيكون معطل الكمالات ، كالجماد لايفعل حقيقة ، فلايكون له في خلقه كل يوم شأن ٠

---

(١) سورة يس ، الآية ٨٢ ٠
(٢) سورة الكهف ، الآية ٢٣ ،٢٤٠
(٣) سورة آل عمران ، الآية ٣١ ٠
(٤) سورة محمد ، الآية ٢٨ ٠
(٥) سورة التوبة ، الآية ١٠٥ ٠
(٦) انظر هذه النصوص من كتاب الله ودلالاتها في : رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : ج ٢ ص ١٢ - ١٦ ٠
(٧) سورة الرحمن ، الآية ٢٩ ٠

الفصل الثالث

صفات الله تعالى الوجودية

المبحث الأول

زيادة الصفات علي الذات

المبحث الأول : زيادة الصفات على الذات

قبل الشروع في صلب الموضوع ، وهو رأي السعد في زيادة الصفات على الذات ، وأدلته عليه ، لابد من الإشارة - ولو إيجازا - إلى مسألتين ممهدتين، للعلم بتحرير موضع الخلاف والجدل في هذا الباب ٠ قد تناولهما السعد بنفسه، إحداهما : ماهي الصفات المراد تحقيق القول بزيادتها على الذات؟ والأخرى : العلم بحقيقة الأمر المراد تحقيق زيادته على الذات من هذه الصفات٠

ففيما يتعلق بالمسألة الأولى حدد السعد الصفات الزائدة على الذات التي وقع فيها الخلاف بين المذاهب والفرق ، وهي الصفات الثبوتية الحقيقية ، أي الصفات ذات المعاني ، كالعلم ، والقدرة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، بخلاف الصفات السلبية ، ككونه واحدا ، والإضافية ، مثل كونه العلي ، الأول ، الآخر ، والفعلية مثل كونه القابض ، الباسط ، الخافض ، الرافع ، ونحو ذلك(١)٠

فإن هذه الصفات - أعني السلبية ، والإضافية ، والفعلية ، لاتوجب قيام معانٍ زائدةٍ في الذات ٠ لكونها نسباً واعتبارات وهي أمور عدمية ٠

وفيما يتعلق بالمسألة الثانية ، فالمراد تحقيق زيادته في هذه الصفات هو المعنى الحقيقي منها ، بمعنى أن تحمل على الذات حمل اشتقاق ، أي يكون الله تعالى ، عالماً بعلم ، قادراً بقدرة ، حياً بحياة ، .... الخ ٠

لا أن تحمل عليه حمل مواطأة ، كإثبات كون الله تعالى عالما ، قادرا، حيا، مما يدل على الذات فقط ، دون قيام معنىً به ، إذ في هذا الحمل تكون المغايرة بين الذات والصفات مغايرة اعتبارية فقط ، مثل حمل الكاتب والضاحك، والعالم، والقادر، على الإنسان ، فمفهوم الذات مغاير لمفهوم الصفات هنا، ومفهوم كل صفة مغاير لمفهوم الصفة الأخرى

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٢ ٠

مع كونها متحدة في الوجود(١) ، لكن مثل هذا الحمل غير مفيد قيام معاني تلك الصفات بالذات ، ويكون تعلقها بآثارها ومتعلقاتها ليست بتلك المعاني القائمة بالذات ، بل بنفس الذات ، فكل هذا يدل على أن حمل المواطأة، خارج عن نطاق البحث والخلاف(٢)٠

أما صلب الموضوع فالبحث فيه في مسألتين : إحداهما : رأي السعد ، وأدلته على رأيه ، الأخرى : تحقيق النسبة بين الذات والصفات الزائدة عليها٠

أما المسألة الأولى : فيرى السعد أن صفات المعاني ، وهي الصفات الثبوتية الحقيقية ، زائدة على ذات الله تعالى(٣) ، بالمعنى السابق ذكره ، فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، ..... الخ ٠

واستدل على رأيه هذا بعدة أدلة ، أدخل بعضها في بعض ، وقد ضبطت معاقد بعضها من عندي ، وهي :

الدليل الأول : وهو مبني على قياس الغائب على الشاهد ، وقد نسب السعد هذه الطريقة إلى القدماء(٤) ـ أي قدماء المتكلمين ٠

وهو يقوم على اعتبار دلالة صدور الأفعال المتقنة على أن لله تعالى حالة ومفهوما غير مجرد الذات ، هي التي بها صدرت منها الأفعال المتقنة ، ثم الحكم بأن هذه الحالة يجب أن تكون معانٍ قائمة بالذات ، زائدة عليها ، وهي العلم، والقدرة، والحياة ، والإرادة ، إذ لولاً اتصافه بالقدرة ، لما وجد العالم ،

---

(١) مثل أن يقال الجوهر شيء ، فإن وصف الشيئية للجوهر يحمل عليه بالمواطأة ، لكونه لايفيد معنىٍ زائدا على ذات الجوهر ، وإن اختلف مفهوم الجوهر عن مفهوم الشيء، فاختلاف المفهومين لايصحح حمل الاشتقاق من أحدهما على الآخر٠

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٤ ، شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ - ٣٧ ٠

(٣) شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ، المقاصد : ج ٢ ص ٧٢ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٢ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢١/ب ٠

(٤) المقاصد : ج ٢ ص ٧٣ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٣ ٠

ولولا الاتقان الذي فيه ، لما كان عالما ، فدل الإتقان على العلم ، وهما يدلان على الحياة، والارادة، وهذا كله باعتبار الغائب على الشاهد، وقياسه به ، لأن هذه الصفات فينا زائدة علينا ، إذ لايعقل أن يكون الواحد منا حيا ، عالما ، قادرا .... بلا حياة ، وعلم ، وقدرة ...

قال : «إن بديهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع مايشتمل عليه من الأفعال المتقنة ، والنقوش المستحسنة ، لايكون بدون هذه الصفات (يعني : الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة)(١) ٠

وقال : «دل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته ، لاعلى مجرد تسميته عالما ، قادرا»(٢)٠

وقد ذكر السعد تقرير الجامع والضابط في قياس الغائب على الشاهد بأنها أربعة جوامع ، نقلا عن الإمام الجويني ، حيث قال : «اعتبار الغائب لابد فيه من جامع للقطع بأنه لايصح في الغائب الحكم بكونه جسماً محدودا ، بناء على أنا لانشاهد الفاعل إلا كذلك ٠

والجوامع أربعة : العلة ، والشرط ، والحقيقة ، والدليل ٠ فإنه إذا ثبت في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم ، أو مشروطا بشرط ، كالعالمية بالحياة ، أو تقررت حقيقة في محقق ، ككون حقيقة العالم من قام به العلم ، أو دل دليل على مدلول عقلا ، كدلالة الإحداث على المحدث ، لزم اطراد ذلك في الغائب ٠ وقد ثبت في الشاهد أن حقيقة العالم من قام به العلم، وأن الحكم بكون العالم عالما معلل ، فلزم القضاء بذلك في الغائب ، وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما.»(٣)

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٣١ ٠

(٢) المرجع السابق : ص ٣٦ ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢١/ب ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٣ ، وانظر : الإرشاد : ص ٨٣ - ٨٤ ٠

ويرى السعد أن الاعتراض بأن هذه الصفات تعلل في الشاهد لجوازها، بخلاف الغائب، فلا تعلل لوجوبها ، وشرط القياس تماثل الأمرين، وهنا اختلفت أحكام هذه الصفات غائبا وشاهدا ، بالقدم، والحدوث، والشمول ، واللاشمول ، وغير ذلك ، اعتراض غير وارد ، لأن الوجوب لاينافي التعليل ، غاية ما في الأمر أنه لايعلل إلا بالواجب ، وكذا الجائز لايعلل إلا بالجائز ٠ فالعلم مثلا يوجب كون العالِم عالِما ، لامن حيث كونه عرضا ، أو حادثا ، أو قديما (١) ٠

الدليل الثاني : مبني على أن ثبوت المشتق يؤذن بثبوت مامنه الاشتقاق ٠

قال : «إن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له.» (٢)

وقال : «لانزاع في أنه تعالى عالم، حي، قادر ، ونحو ذلك ٠ وهذه الألفاظ ليست أسماء للذات من غير اعتبار معنى ، بل هي أسماء مشتقة ، معناها إثبات ماهو مأخذ الاشتقاق ، ولامعنى له سوى إدراك المعاني، والتمكن من الفعل والترك، ونحو ذلك ٠ فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب.» (٣)

وقال : «إن الله تعالى عالم ، وكل عالم فيه علم ، إذ لايعقل من العالم إلا ذلك ، وكذا القادر وغيره ٠ وتقريره : أن لله تعالى معلوما ، وكل من له معلوم ، فله علم ، إذ لامعنى للمعلوم إلا ما تعلق به العلم .» (٤)

الدليل الثالث : لو لم تكن له صفات زائدة على ذاته ، بل كانت عينه ، لزم منه محالات ، تقريرها بأوجه :

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٤ ٠

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٥ ٠

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٤ ، المقاصد : ج ٢ ص ٧٣ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢١/ب ٠

الوجه الأول : أن لايكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا ، بمنزلة قولنا : الإنسان بشر ، والذات ذات ، والعالم عالم ، والعلم علم ٠

الوجه الثاني : أن يكون العلم هو القدرة ، والقدرة هي الحياة ، وكذا البواقي ، من غير تمايز أصلا ، لأنها كلها نفس الذات ٠ فينتظم قياس هكذا صورته : العلم هو الذات ، والذات هو القدرة ، فيكون العلم هو القدرة ، لأن القدرة إذا كانت نفس الذات ، كانت الذات نفس القدرة ضرورة ٠

الوجه الثالث : أن يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار إلى اثبات ذلك بالبرهان ٠ لأن كون الشيء نفسه ضروري٠

الوجه الرابع : أن يكون العلم - مثلا - واجب الوجود لذاته قائماً بنفسه ، صانعا للعالم ، معبودا للعباد ، حيا ، قادرا ، سميعا ، بصيرا، إلى غير ذلك من الكمالات ، وهو باطل اتفاقاً(١)٠

وقد جمع السعد كل هذه المحالات في عبارة جامعة مختصرة ، بقوله : «فإن قيل : علمه ذاته ٠ قلنا : فلايفيد حمله على الذات ، ولاتتميز الصفات، ولايفتقر إلى الإثبات ، ويكون العلم مثلا واجبا معبودا صانعا للعالم ، موصوفا بالكمالات.»(٢)

الدليل الرابع : لو لم يكن متصفا بصفات زائدة على ذاته ، لكان خاليا عنها ، والخلو عنها نقص وذهاب ، أي أنه لايعلم ، ولايقدر»(٣)

لأن هذه الصفات صفات كمال ، وأضداها من الجهل، والعجز، والممات نقص يجب تنزيه الله عنها(٤)٠

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٤ ٠

(٢) المقاصد : ج ٢ ص ٧٣ ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢١/ب ، شرح العقائد النسفية : ص ٣٧ ، حيث ذكر بعضها ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٥ ٠

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٢ ٠

وعلى الرغم من استدلال السعد بهذا الدليل عند استدلاله على اتصاف الله تعالى بهذه الصفات ، إلا أنه في موضع آخر أشار إلى أن هذا الدليل محل بحث ونقاش ، لأن كونها صفات كمال يجب اتصافه بها ، فرع جواز اتصافه بها · وفرع كونها صفات كمال في حقه ، وفرع وجوب اتصافه بكل كمال(١)·

الدليل الخامس : التمسك بالأدلة السمعية ، من الكتاب والسنة والإجماع، قال: « وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما.»(٢)

وقال : «النصوص دالة على إثبات العلم والقدرة ، بحيث لايحتمل التأويل ، كقوله تعالى : ﴿أنزله بعلمه﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿فاعلموا أنما أنزل بعلم الله﴾(٤) ، أي ملتبسا بعلمه ، بمعنى أنه تعلق به العلم ، لابمعنى مقارنا ، ليلزم كون العلم منزلا ، فيجب تأويله ، وكقوله تعالى : ﴿أنَّ القوة لله﴾(٥) ، وقوله تعالى : ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾(٦)(٧)

وقال : «وقد يتمسك في إثبات كون الباري قادراً عالماً بالإجماع، والنصوص القطعية من الكتاب والسنة(٨) .

وههنا ، أيضا ، ذكر أن هذا الدليل لايخلو عن مناقشة ، لأن مرجع الأدلة السمعية إلى الكتاب ، ودلالة المعجزات ، فتساءل قائلا : وهل يتم الإقرار بها والإذعان لها، قبل التصديق بكون الباري قادرا عالما ؟ فيه تردد وتأمل(٩) ·

والسعد رحمه الله، تعالى ، وهو يدلل على مذهبه ، يسعى في إبطال بعض شبه الخصوم ، والتي عليها معولهم فيها ، فهو رحمه الله يرفض

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٢ ·
(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ·
(٣) سورة النساء ، الآية ١٦٦ ·
(٤) سورة هود ، الآية ١٤ ·
(٥) سورة البقرة ، الآية ١٦٥ ·
(٦) سورة الذاريات ، الآية ٥٨ ·
(٧) شرح المقاصد : ج٢ ص ٧٥.
(٨) شرح المقاصد : ج٢ ص ٨٢.
(٩) شرح المقاصد : ج٢ ص ٨٢.

أدلة نفاة زيادة الصفات على الذات ويبطلها ، كاستدلالهم أولاً على نفي الزيادة بأنها ممكنة ، وللزوم إمكانها يجب أن تكون أثرا للواجب ، أي من قامت به، لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته إلى الغير ، فيلزم من ذلك ، أي كونها أثرا عنه ، أن يكون الواجب قابلا فاعلا ، وهو محال ، لأن نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب ، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان ، فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متنافيين · لتنافي لازميهما - أي الوجوب والإمكان وهو من أدلة الفلاسفة(١)٠

والاستدلال ثانياً بأن الصفة الزائدة ، إن لم تكن كمالا يجب نفيها عنه، لتنزهه عن النقصان ، وإن كانت كمالا يلزم استكماله بالغير ، وهو يوجب النقصان بالذات ، فيكون محالا(٢) ٠

والاستدلال ثالثاً بأن عالميته واجبة، لاستحالة الجهل عليه ، ولاستحالة افتقاره إلى فاعل يجعله عالما ، وكذا البواقي · والواجب لايعلل، لأن سبب الاحتياج إلى العلة هو الجواز ، ليترجح جانب الوجود · فعالميته ، مثلا، لاتعلل بالعلم ، بل يكون هو عالم بالذات ، بخلاف عالميتنا ، فإنها جائزة ٠

والاستدلال رابعا بأنها إن كانت حادثة ، فيلزم قيام الحوادث بذاته ، وإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء ، وهو كفر بإجماع المسلمين · وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالأكثر ٠

وبمثل هذين الدليلين استدل المعتزلة على نفي الزيادة ، أيضا(٣)٠

فالسعد ، رحمه الله تعالى ، يرفض هذه الأدلة، ويبطلها ، ويراها شبها، وليست أدلة · وقد أبان بطلانها :-

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٥ ، ج ١ ص ١٦١ ٠

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٦ ٠

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٦ ، شرح العقائد النسفية : ص ٣٧ ٠

أما الأول : فلمنع كون الواجب لايكون فاعلا وقابلا ، بل يجوز على الواجب ذلك · لأنه من الجائز أن يكون الشيء واجبا للشيء، من حيث كونه فاعلا له ، غير واجب من حيث كونه قابلا له ·

هذا على فرض التسليم بكون الصفات ممكنات وجبت بالواجب ، وصار قابلا لها ، وقبوله لها كان بجهة الإمكان ·

لكن من الممكن أن يجاب ، أيضا ، أن المراد بالإمكان الذي هو حاصل لنسبة القابل ، ليس الإمكان الخاص ، بل هو الإمكان العام · الذي قابلية الشيء للشيء فيه بمعنى عدم امتناع حصول الشيء المقبول في القابل ، لاكون نسبة قبوله ممكنا ، والإمكان بهذا التفسير لاينافي الوجوب(١)·

وأما الثاني : فلعدم التسليم بأن مالايكون كمالا يكون نقصانا،وأن مالايكون عين الشيء يكون غيره ، بل صفاته لاهي هو ، ولاهي غيره · ولو سلم ذلك ، فمن غير المسلم به استحالة ذلك إذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات ، دائمة بدوامه ، بل ذلك غاية الكمال(٢)·

وأما الثالث : فلعدم التسليم بكون العالمية أمراً وراء العلم ، ولو سُلِّم ذلك ، فإن وجوب العالمية ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ، ليمتنع تعليلها ، بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها ، وهو لاينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات(٣)·

وأما الرابع : فجوابه عدم التسليم بمغايرة الذات الصفات ، ولا الصفات بعضها مع البعض ليلزم التعدد · ولو سُلِّم بالمغايرة ، وأن تعدد القديم كفر ، لكن من غير المسلم به حصول ذلك في الصفات مع الذات ، بل في الذوات خاصة · أي الذوات التي تقوم بأنفسها · والنصارى وإن لم يجعلوا الأقانيم القديمة ذوات ، لكن لزمهم القول بذلك، حيث جوزوا عليها الانتقال · وقوله

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٦١ ·

(٣،٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٦ ·

تعالى : ﴿وما من إله إلا إله واحد﴾(١) بعد قوله : ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾(٢) شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بآلهة ثلاثة ، فأين هذا من القول بإله واحد ، له صفات كمال نطق بها كتابه(٣)٠

أما المسألة الثانية : وهي تحقيق النسبة بين الذات والصفات الزائدة عليها ، فيندرج تحتها بعض الجزئيات ، مثل كونها قديمة أو حادثة ، وإذا كانت قديمة ، فطريق ثبوت قدمها ماهو ؟ وأخيراً تحقيق الكلام في زيادتها أو عينيتها للذات ٠

وهي مسائل متداخلة عند السعد ، لم يميزها على النحو الذي ذكرت بل ذكرها كلها متصلة مترابطة ، في سياق واحد ٠

ذهب السعد بعد القول بزيادة الصفات على الذات إلى أنها قديمة قائمة بذاته ، إذ يستحيل عنده ، كما مر - حلول الحوادث بذاته تعالى ٠

أما فيما يتصل بطريق تحقق هذه الصفات بذات الله تعالى ، بعد القول بقدمها ، فيظهر جليا في اعتراضه على كلام بعض المتأخرين(٤) حينما قال هذا الأخير : «إن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته»(٥) ٠ قال السعد : واستدلوا على أن كل ماهو قديم فهو واجب لذاته ، بأنه لو لم يكن واجبا لذاته، لكان جائز العدم في نفسه ، فيحتاج في وجوده إلى مخصص ، فيكون محدثا ، إذ لانعني بالمحدث إلا مايتعلق وجوده بإيجاد شئ آخر ٠

قال السعد : ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية، والبقاء معنىً ، فيلزم قيام المعنى بالمعنى ٠ فأجابوا : بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة ٠

---

(١) سورة المائدة ، الآية ٧٣ ٠ (٢) سورة المائدة ، الآية ٧٣ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٦ - ٧٧ ، شرح العقائد النسفية : ص ٣٠ ، ص٣٧٠

(٤) يعني به الإمام حميد الدين الضرير ومن تبعه ٠

(٥) وقال بمثل هذا الكلام الغزالي ، حيث قال في روضة الطالبين : ص ٨١ : «الواجب هو ذات الله تعالى وصفاته ، والجائز هو جميع الممكنات ، والمستحيل هو الذي لايمكن وجوده» ٠ وانظر : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية : ص ٢١٩ ٠

وقد استشكل السعد هذا الكلام ، قائلا : «إنه كلام في غاية الصعوبة. فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد . والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث»(١).

ففي نص السعد الأخير ، وهو قوله : «والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث» يدل على أنه يرى أن صفات الله تعالى ممكنة من حيث هي هي ، واجبة به تعالى ، وهي معه أزلا ، لاتنفك عنه . ويؤيد هذا ماقاله بعد ذلك عندما نوه بكلام هؤلاء المتأخرين ، فقال : «وأَنْ لايُجْتَرأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها ، بل يقال هي واجبة لالغيرها ، بل لما ليس عينها ولاغيرها ، أعني ذات الله تعالى وتقدس. ويكون مراد من قال : الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته ، يعني : إنها واجبة لذات الواجب تعالى ، وأما في نفسها فهي ممكنة . ولا استحالة في قدم الممكن ، إذا كان قائما بذات القديم ، واجبا له، غير منفصل عنه . فليس كل قديم إلها ، حتى يلزم من وجود القدماء ، وجود الآلهة»(٢)

فإذن بان بهذين النصين أن السعد يرى إمكان الصفات من حيث هي ووجوبها بواجب الوجود . وعلى الرغم من ذهاب السعد في الصفات هذا المذهب هنا في شرح العقائد النسفية ، إلا إننا نجده يستشكله في شرح المقاصد ، لأن فيه خرما لقاعدته، التي أسسها وغيره من المتكلمين في حدوث العالم ، أي ماسوى الله تعالى من الممكنات ، حيث ذهب كغيره من المتكلمين الى أن علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث لا الإمكان ، كما مر الحديث عنه في مبحث إثبات وجوده تعالى .

استشكل السعد هذا الأمر ، فيما إذا استثنيت صفات الله تعالى من

---

(١) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٣٠ - ٣١ ، مجموعة الحواشي البهية : ج ١ ص ٩٢ - ٩٣ ، حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية : ص ٦٦ .

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٣٨ ، مجموعة الحواشي البهية : ج ١ ص ١٠٩ ، حاشية الكستلي على شرح العقائد : ص ٧٨ .

تلك القاعدة ، قائلا : «ولايخفى أن مثل هذه التخصصات في الأحكام العقلية بعيد جدا.»(١)

لقد أضحى السعد بين أمرين ، كلاهما مر ، وأحدهما أمر من صاحبه، إما القول بقدمها لذاتها فيلزم تعدد الواجب ، وإما القول بالإمكان ووجوبها بواجب الوجود ، فتخرم عليه القاعدة ، والأول أمر الأمرين ، والثاني يسهل التخلص منه ، بأن الله تعالى بصفاته مستثنى من القاعدة · وهذا الذي يذهب اليه السعد ، فإنه وإن استشكله هنا ، إلا أنه اضطر للإذعان به كما فعل في مبحث وجود الله تعالى(٢)·

غير أن ماينبغي أن يقال هنا أن السعد وإن ذهب إلي إمكان الصفات ، إلا أنه ذهب إليها تحت ظروف إلزامات الخصم، التي لم يجد مفرا منها، إلا أحد أمرين ، إما القول بإمكانها من حيث هي ، ووجوبها بالواجب ، أو الأخذ بمذهب الأئمة المتقدمين ، ولما كان الأول أوقع في دفع شبهة الخصم والتي سيأتي التنويه بها في مبحث النقد ، آثرها في الحجة وإن آثر الثاني، سلامة واحتياطا لدينه ، يدل على هذا قوله، بعد أن تأول لأولئك المتأخرين المار ذكرهم: «... لكن ينبغي أن يقال : الله تعالى قديم بصفاته ، ولايطلق القول بالقدماء، لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته ، موصوف بصفات الألوهية»(٣)

وفيما يتصل بتحقيق الكلام في كون تلك الصفات الزائدة على الذات عين أو غير ، فقد ذهب السعد فيه مذهبا حاول أن يدفع فيه كل إشكال أو سوء اعتقاد ، ربما يرد على القول بزيادة الصفات على الذات · وهو ماذهب إليه من كون هذه الصفات لاهي هو، ولاهي غيره ·

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٥ ·

(٢) انظر : ص ·

(٣) شرح العقائد النسفية : ص ٣٨ ·

فقد قال : «وهي لاهو، ولاغيره ، يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ، ولاغير الذات ، فلايلزم قدم الغير ، ولاتكثر القدماء»(١)

غير أن ههنا إشكالاً يلوح من ظاهر هذا الكلام ، إذ هو جمع للنقيضين في صورة رفعهما ، لأن نفي الغيرية صريحا إثبات للعينية ضمنا ، وإثباتها ضمنا، مع نفي العينية صريحا ، جمع بين النقيضين ، وكذا يقال في نفي العينية ، بأن نفيها صريحا ، إثبات للغيرية ضمنا ، وإثبات الغيرية ضمنا، مع نفي الغيرية صريحا ، جمع بين النقيضين ، أيضا · لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر ، فهو غيره ، وإلا فهو عينه ، ولايتصور بينهما واسطة(٢)·

إن هذا إشكال قوي ، حاول السعد التفصي منه، عن طريق التعرض لمعنى الغيرين ، مستفيدا من الإمام أبي المعين النسفي ، فهو يرى أن الغيرية ليست سلب العينية ، ليلزم من رفعهما ، رفع النقيضين ظاهرا ، واجتماعهما ضمنا ، وبمعنى آخر ليس الغيران هما الموجودين والشيئين(٣) ، كما عرفه بعضهم ليلزم منه المحال المذكور، بل هو يفسر الغيرية «بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر(٤) ، أي يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان، أو زمان ، أو بوجود وعدم» (٥) ، ويفسر العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت(٦). ومثل السعد لذلك بالجزء مع الكل ، والواحد من العشرة ، فإن الجزء لايقال عنه إنه غير الكل ولاعينه ، والواحد ، أيضا ، لايقال عنه إن غير العشرة ، ولاهي العشرة ، ويصـــدق على هذين المثالـــين أنهما ليسا

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٣٧ ·

(٢) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٣٨ ·

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٦ ·

(٤) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٣٨ ·

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٦ ·

(٦) شرح العقائد النسفية : ص ٣٩ ·

غيرين ولاعينين ، بناءً على تعريف الغيرية بالتعريف السابق ، لأنه لايتصور ولايقدر وجود الجزء من الكل ، أو الواحد من العشرة ، دون وجود الكل ، ودون وجود العشرة ، والعكس صحيح، أيضا ، إذ لايمكن تصور وتقدير وجود الكل دون الجزء ، والعشرة دون الواحد، فكل من الجزء والكل ، والواحد والعشرة لاهو عينه ، ولاهو غيره(١)٠

ومايقال في العلاقة بين الجزء والكل ، والواحد والعشرة ، يقال به في العلاقة بين ذات القديم وصفاته(٢)٠

وعلى الرغم من تفسير السعد للغيرية بما ذكر إلا أنه أورد عليه إشكالا يوجب منع طرد هذا التفسير ، حيث قال : «وفيه - أي في التفسير السابق للغيرية- نظر ، لأنهم إن أرادوا الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع، والعرض مع المحل ، إذ لايتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه، ولاوجود العرض كالسواد مثلا ، بدون المحل ، وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا ٠ وإن اكتفوا بجانب واحد ، لزمت المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفة ـ للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل ، والذات بدون الصفة ٠ وماذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ، ظاهر الفساد»(٣)٠

ونراه هنا قد ضعف المثالين اللذين أوردهما نقلا عن صاحب التبصرة ، في الدلالة على أن الشيء الواحد قد يشتمل على ما لايكون غيره ولاعينه ، وهو مثال الجزء مع الكل ، والواحد مع العشرة ٠ وقال عنهما ،أيضا: «ولايخفى مافيه من الضعف»(٤)٠

هذا ماذكره في شرح العقائد النسفية ٠ أما في كتابه المتأخر ، وهو شرح المقاصد ، فعلى الرغم من إتيانه بتفسير الغيرين بما ذكر، إلا أنه لم يعترض عليه، بل أتى بما يدل على تأكيد كلامه ، حيث قال : «إن الغير من الأسماء

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٣٩ بتصرف وتوضيح ٠

(٢) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٣٩ ٠

(٣) شرح العقائد النسفية : ص ٣٩ ٠

(٤) شرح العقائد النسفية : ص ٤٠ ٠

الإضافية ، ولاإشعار في هذا التفسير - أي التفسير الذي اختاره ، كما مر - بذلك (أي بالغيرية)»(١)٠

يريد أن يقول إن الغير إذا كان من باب الإضافة ، فلايقع إلا بين شيئين يصح انفكاكهما عن بعض في الوجود ، ليصح إضافة أحدهما الى الآخر٠ وحيث لم يصح الانفكاك فلا إضافة ، فلا غيرية ٠

بعد هذا كله يظهر لنا أن السعد على الرغم من اعتراضه على تفسير الغيرية بما تقدم ، إلا أنه يؤمن بأصل فكرة زيادة الصفات على الذات ، وأنها عنده لاهي هو ، ولاهي غيره ٠

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٦ ٠

النقــــــد :

مضى عصر السلف من الصحابة والتابعين ، وليس بينهم من ينازع في ثبوت صفات الله تعالى له ، بل كانوا يثبتون له صفاته العلى، واسماءه الحسنى، آخذين تلك العقيدة من كتاب الله تعالى وسنة نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، فكتاب الله تعالى ، مشحون بالآيات الدالة على هذا المطلب العظيم · لقد فهموا أن الصفات الثبوتية كمال في المخلوق ، فقضوا بأن الخالق أولى بها، بل هو مانحها لعباده ، وفاقد الشيء لايعطيه · لقد كان النظر في العالم ومافيه من دقيق الصنع والتدبير ، وما اشتمل عليه من غرائب وعجائب وأسرار - يقطع الناظر فيها أنها لم توجد من نفسها، أو من ذات الطبيعة ، بل أوجدها خالق متصف بالعلم والقدرة ، والحياة ، والحكمة - أحد أهم أسباب إيمان أولئك السلف بأن الله تعالى له صفات على الحقيقة ، لأن معدوم الصفات ، يستحيل عليه أن يخلق ، وأن يكون خلقه وفق هذا النظام والإبداع العجيبين .

هذا ماكان عليه سلفنا الصالح · واستمر الأمر عندهم هكذا، إلى أن ظهرت بدعة الجعد بن درهم(١)، الذي قال بمقالة التعطيل، وتبعه على ذلك تلميذه الجهم بن صفوان ، ثم استشرت هذه المقالة في بداية القرن الثالث على أيدي المعتزلة ، والذين كان لهم النصيب الأكبر في نصرة هذا المذهب ، والذب عنه ، وامتحان الناس عليه ، وإقامة الحجج عليه ، وتأليف الكتب فيه ·

وقد كان هذا من أعظم الأسباب التي دفعت أئمة أهل السنة، إلى مواجهة هذا المد العاتي، والسيل الجارف لمقالة تعطيل الذات عن الصفات ، فانبرى الأئمة في دفع الشبه وإقامة الحجج ، وقابلوا الشبهة بالحجة، والمقالة الباطلة بنقيضها من الحق والصدق ، إلى أن ضعفت شوكة أهل التعطيل · وزالت دولتهم ·

---

(١) انظر : مجموع الفتاوي : ج ٥ ص ٢٠ ، ج ١٢ ص ١١٩ ، ص ٣٥٠ ·

وقد خَلَّف ذلك الصراع الفكري على هذه المسألة الدينية تركة كبيرة من التراث والمؤلفات ٠

وقبل الشروع في النقد أذكر أهم الآراء في مسألة قيام الصفات الثبوتية بذات الله تعالى ، فههنا أربعة مذاهب :

١- المذهب الأول : مذهب المعتزلة ، وهم يرون عدم زيادة الصفات على الذات، ومنعوا من قيام صفات المعاني به على وجه الحقيقة . لذا صدق عليهم أنهم نفاة للصفات(١)٠

ولهم طرق في كيفية استحقاقه للصفات بعد دعواهم كونها عين الذات ٠ فقال بعضهم : استحقها لنفسه ، أي هو حي عالم قادر لنفسه(٢) وهو قول أبي علي الجبائي. وقال آخرون:استحقها بنفسه(٣) . وقال آخرون : استحق هذه الاوصاف بصفات هي هو ، فهو عالم بعلم هو هو ، وهو قادر بقدرة هي هو ، وهو حي بحياة هي هو ، وكذلك في سمعه وبصره وقدمه وعزته(٤)٠

وقال بعض المعتزلة : إنها معللة بأحوال ، لاموجودة ولامعدومة ، فالله عالم بعالمية ، قادر بقادرية ٠ وهذا مذهب أبي هاشم الجبائي(٥)٠

وقال آخرون : له علم بمعنى معلوم ، وقدرة بمعنى مقدور ، ولم يزيدوا على ذلك (٦)٠

---

(١) انظر : المحيط بالتكليف : ص ١٧٢ ، شرح الأصول الخمسة : ص ١٨٦ -٢٠٠٠

(٢) انظر : المحيط بالتكليف : ص ١٧٢ ، شرح الأصول الخمسة : ص ١٨٢ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٢ ٠

(٤) مقالات الاسلاميين : ص ١٦٥ ، ص ٤٨٣ ومابعدها ، شرح الأصول الخمسة : ص ١٨٣ ٠

(٥) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ١٨٢ ، المغني في أبواب التوحيد : ج ٥، الفرق غير الإسلامية : ص ٢١٩ ٠

(٦) انظر : مقالات الاسلاميين : ص ١٦٥ - ١٦٦ ٠

وأثبت بعضهم : أنه عالم، قادر، حي ، وقال : لا أقول له علم ولاقدرة ولاحياة ، ولاسمعا ، ولابصرا ، فهو عالم لابعلم ، قادر لابقدرة ، حي لابحياة ، سميع لايسمع . وهذا القول ينسب إلى "عباد"(١).

وبعضهم يرى كونه عالما، قادرا، حيا ، أنه ليس بجاهل، ولاعاجز ، ولا ميت . وهو يحكى عن "ضرار" ، وهو قريب من مذهب النظام(٢).

وللمعتزلة عدة شبه على مذهبهم هذا ، تناول السعد ذكر أكثرها بالرد. ويلتحق بنفاة الصفات الجهم بن صفوان .

٢- المذهب الثاني : مذهب الفلاسفة الإسلاميين ، كالفارابي، وابن سينا ، وابن مسكويه ، فهؤلاء حققوا العينية ، ونفوا زيادة الصفات على الذات نفيا محققا ، هربا من ورود التركيب على ذاته ، على فرض القول بقيام الصفات الحقيقية به .

لأن عمدة دليلهم في إثبات وحدانية الواجب قام على نفي التركيب في ذاته ، ولو من صفاته ، لأن ذات الواجب عندهم بسيطة، مبرأة عن كل شائبة تركيب . فعندهم تعدد الواجبين يستلزم تركب الذات مما به الاشتراك ومما به التمايز والاختلاف ، فبناءً على هذا الدليل نفوا تعدد الواجب ، وطردوا دليلهم في قيام الصفات به ، لئلا ينخرم عليهم دليل الوحدانية(٣).

ونحن نلحظ أن مذهب المعتزلة لايختلف في شيء عن مذهب الفلاسفة، اللهم إلا في الألفاظ والمواضعات ، فكلا الفريقين متفق على نفي قيام الصفات

(٢،١) انظر : مقالات الاسلاميين : ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٣) انظر رأي الفلاسفة في : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٣٩ ، ص ٤٦ ومابعدها ، الفوز الأصغر : ص ٢٥ ، ص ٣٠ . الشفا - الالهيات : ص ٤٣ ، ص ٣٤٣ ومابعدها ، ص ٣٦٢ ومابعدها . الإشارات والتنبيهات : ج ٣ ص ٤٧٢ ومابعدها ، ص ٤٨٢ ، النجاة : ص ٢٤٩ - ٢٥١ ، شرح عيون الحكمة : ج ٣ ص ٩٢ ، ص ١١٠ ومابعدها .

الوجودية بذاته · وما قاله الجلال الدواني من أن الفلاسفة حققوا عينية الصفات ، والمعتزلة فظاهر كلامهم أنها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لاوجود لها في الخارج(١)· دليل على اتحاد الفريقين في نفي الصفات · وإن افترق المعتزلة في أمر صُوْري لا يترتب عليه قيام المعاني به · لأن الصفات عندهم عين الذات ، وهي علة في صفات اعتبارية · ولما كانت الصفات عين الذات عندهم ، كانت الصفات المعللة عندهم معللة بالذات نفسها لابتلك الصفات التي هي عين الذات ·

قال الكلنبوي : «ليس له تعالى صفة حقيقية عندهم ، بل هي اعتبارات في ظاهر كلامهم · وأما باطن كلامهم فالصفات التي جعلها الأشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة ، مثل العلم، والقدرة ، فهي عين الذات عندهم .... ، والصفات التي جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهي ليست بتلك الصفات ، بل الصفات المعللة بها، كالعالمية المعللة بالعلم ، والقادرية المعللة بالقدرة ، لكن لما كان العلم، والقدرة، وأمثالهما عين الذات عندهم ، كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم ، لا بعلم زائد ، وقدرة زائدة.»(٢)

٣- مذهب الشيعة : وقولهم مثل قول الفلاسفة والمعتزلة في نفي زيادة الصفات على الذات(٣) ، إلا أنه زاد بعضهم بدعة على هذه البدعة، فمنع من تسمية الله تعالى بأسمائه الحسنى(٤)·

---

(١) شرح العقائد العضدية للجلال الدواني بحاشية الكلنبوي : ج ١ ص ٢٦١ ·

(٢) حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني : ج ١ ص ٢٦١ - ٢٦٢ ·

(٣) انظر : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد : ص ٦١ ومابعدها ، مختصر التحفة الاثنى عشرية : ص ٨٠ ، الفرق الكلامية الاسلامية : ص ١٥٩ ومابعدها ·

(٤) شرح المواقف : ج ٢ ص ٣٧ ·

٤- مذهب السلف وأهل السنة والجماعة ، وهم يثبتون لله تعالى صفات زائدة على ذاته ، قائمة به أزلية ، ليست هي عين الذات ، كما تقول المعتزلة ومن نحى نحوهم · بل هي معانٍ حقيقية ثبوتية توجب آثارها على الحقيقة ·

فإن سلف الأمة كانوا يؤمنون بما وصف الله به نفسه في كتابه ، وبما وصفه به رسوله محمد ، صلى الله عليه وسلم ، من غير تحريف ولاتعطيل ، ومن غير تكييف ولاتمثيل ، بل يؤمنون بأن الله سبحانه : ﴿ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير﴾(١) فلا ينفون عنه ماوصف به نفسه ، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ، ولايلحدون في أسماء الله وآياته · ولايكيفون ولايمثلون صفاته بصفات خلقه(٢)·

وكانوا يثبتون صفات الله تعالى أزلية ، لأنها لاتنفك عنه بحال ، وهي معه ، كالعلم والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر، والكلام ، والجلال والإكرام ، والجود ، والإنعام ... وكانوا لايفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام في الصفات سوقا واحدا(٣)·

وهذا مذهب الكلابية(٤) ، والأشاعرة(٥) ، والماتريدية(٦) ·

---

(١) سورة الشورى : الآية ١١ ·

(٢) انظر : مجموع الفتاوي : ج ٣ ص ١٢٩ - ١٣٠ ·

(٣) الملل والنحل : ج ١ ص ٩٢ ·

(٤) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ١٦٩ ·

(٥) انظر : الإبانة : ص ١٤١ ومابعدها ، مقالات الاسلاميين : ص ٢٩٠ - ٢٩١ ، تمهيد الأوائل : ص ٢٢٧ ومابعدها ، الإنصاف : ص ٣٥ ومابعدها ، أصول الدين : ص ٩٠، الفرق بين الفرق : ص ٣٣٤ ، لمع الأدلة : ص ٨٢ ومابعدها ، الإرشاد : ص ٧٩ ، الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٥٣ ، ص ٥٨ · قواعد العقائد : ص ١٨٥ ، نهاية الأقدام : ص ١٨١. غاية المرام : ص ٣٨ ، الصحائف الإلهية : ص ٢٩٩ ، المواقف : ص ٢٧٩ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٣٧ ومابعدها ·

(٦) كتاب التوحيد للماتريدي : ص ٤٤ ومابعدها ، بحر الكلام : ص ١٦ - ١٧ ، التبصرة : ص ٢١٤ ، ص ٢٢٧ ، إشارات المرام : ص ١١٨ - ١١٩ ·

ومذهب هؤلاء وإن كان يتفق مع مذهب السلف، من حيث إثبات الصفات ، إلا إنه يفترق عنه في بعض الاصطلاحات والإطلاقات فهم لايثبتون صفات الأفعال قائمة به ويؤولون الصفات الخبرية ، كما سيأتي بيانه ، إن شاء الله تعالى ۰ وأتباع هذا المذهب ، بعد اتفاقهم على زيادة الصفات على الذات ، اختلفوا في مغايرتها للذات ، وجواز اطلاق لفظ الغير عليها ، على طرق(١) :

أحدها : أنهم لايقولون عن الصفة إنها الموصوف ، ولايقولون : إنها غيره ، ولايقولون : ليست هي الموصف ولاغيره ، لأن لفظ "الغير" مجمل ، فلا ينفونه عند الإطلاق، ولايثبتونه ۰ وهذه الطريقة طريقة الأئمة ، كالإمام أحمد وغيره ۰

الثانية : أن الصفة ليست هي الموصوف ، وأنها ليست غير الموصوف لكن لايجمع بين السلبين ليقال : ليست الموصوف ولاغيره ۰

وقد حكاها ابن تيمية عن الأشعري(٢)۰

الثالثة : أن الصفة ليست عينه ولاغيره ، أي هذه الطريقة تجمع بين السلبين ، فيقال : لاهي هو ، ولاهي غيره ، وهذه طريقة الباقلاني ، والقاضي أبي يعلي وغيرهما ، وهو الذي أخذ به الأشاعرة والماتريدية فيما بعد ۰

ونحن نلحظ أنه لم يذهب أحد إلى القول بأنها عينه وغيره ، لأن فيه جمعا حقيقيا ظاهراً بين النقيضين ۰ بخلاف قول من قال : إنها لاعينة ولاغيره۰

قال في التبصرة : «لأن من نفي شيئين عن شيء ، لايلزم أن يجمع بينهما ، فإن من قال : هذا الحمار ليس بفرس ولابغل ، صح ، ولو قال : هو فرس وهو بغل ، كان قوله محالا .... ، فكان قولنا : لاهو ولاغيره صحيحا ،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ٤٩ ۰

(٢) قال الشهرستاني في الملل والنحل : ج ١ ص ٩٥ عن رأي الأشعري : «قال هذه الصفات - يعني السبع - أزلية قائمة بذاته تعالى ۰ لايقال هي هو ، ولاهي غيره، ولا : لاهو ، ولا : لاغيره» ۰

لقيام الدليل على صحته ، وقول القائل : هو هو وهو غيره فاسد ، لقيام الدليل على بطلان كل واحد منهما ، ولثبوت الاستحالة والتناقض ، لأن شيئا ما لايكون غيره ، لأنه لايتصور وجود شيء مع عدم نفسه»(١)٠

لأجل هذا لم يذهب أحد من الصفاتية إلى القول المذكور ٠

وبعد هذه المقدمة الوجيزة ، أشرع بإذن الله تعالى في نقد كلام السعد ٠

ماذهب إليه السعد من القول باثبات الصفات الثبوتية الزائدة لله تعالى هو المذهب الحق ، وهو مذهب السلف ، كما تقدم ، فالله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، وهكذا في سائر صفاته التي ثبتت في كتاب الله وسنة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ٠

وماذهب إليه من قدمها، وقيامها بذات الله تعالى، كل ذلك حق يجب الإيمان به ٠

ولظهور كلام السعد ولظهور الأدلة التي استدل بها، والردود التي رد بها على الخصوم ، فلن أطيل في التعليق على ماهو واضح وصريح ٠

فالدليل الأول الذي استدل به نسبه إلى قدماء المتكلمين(٢) ، وهو استدلال حق، لأنه يقوم على قياس الغائب على الشاهد، مندرجا تحت الضوابط التي يمكن بها إلحاق حكم الشاهد على الغائب٠ والسعد رحمه الله تعالى، استدل به دون أن يعترض عليه، أو يشير إلى ضعفه، مما يدل على أنه يعتمده، ويراه حجة على الرغم من تضعيف بعض من تقدمه، كشيخه الإيجي(٣)، والآمدي(٤) استنادا إلى مثل الشبهة التي أثارها السعد وأجاب عنها ٠

---

(١) تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٢٧٤ ٠
(٢) انظر هذا الدليل عند الأشعري في : الإبانة : ص ١٤٨-١٤٩ ، ص ١٥٤-١٥٦ ، رسالة الثغر : ٦٥-٦٦ ، الباقلاني : تمهيد الاوائل : ص ٢٢٧ ، الجويني : الإرشاد : ص ٨٢ ، الماتريدي : كتاب التوحيد : ص ٤٦ ، أبي المعين النسفي : التبصرة : ج ١ ص ٢٤٥ ٠
(٣) انظر : المواقف : ص ٢٨٠ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٣٧ - ٣٨ ٠
(٤) غاية المرام : ص ٤٥ - ٤٧ ٠

والمعتزلة على الرغم من نفيهم لزيادة الصفات على الذات ، إلا أنهم يستدلون بهذا الدليل الفذ على إثبات أحكام الصفات ، كالعالمية والخالقية ، والحيية(١)٠

والحق أن هذا الدليل من أعظم الأدلة على إثبات صفات الرب ، جل وعلا ٠

قال الأشعري : «إذا كان من له علم من الخلق أولى بالمنزلة الرفيعة ممن لاعلم له ، فإذا زعمتم أن الله تعالى لاعلم له، لزمكم أن الخلق أعلى مرتبة من الخالق ، ويقال لهم : إذا كان من لاعلم له من الخلق يلحقه الجهل والنقصان ، فما أنكرتم من أنه لابد من إثبات علم الله ، وإلا ألحقتم به النقصان»(٢)

وقال ابن تيمية : «لايجوز أن يشترك هو والمخلوقات في قياس تمثيل ولاقياس شمول تستوي أفراده ، ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى ، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال، فالخالق أولى به ، وكل ماينزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزيه عنه .»(٣)٠

وهذا الذي نص عليه ابن تيمية من نفي قياس الشمول والتمثيل بين الخالق والمخلوق ، هو الذي احتاط له السعد بتقريره تلك الجوامع الأربعة التي تصحح قياس الغائب على الشاهد ، حتى لاتكون المسألة فوضى ، كل يثبت لله تعالى ماشاء من الصفات والكيفيات ويدع ، عملا بهذا الدليل ٠

أما الدليل الثاني فدلالته ظاهره إذ من يثبت أحكام هذه الصفات دون أن يثبت الاتصاف بها ، يكون قد فارق عقله ، وأتى بما يخالف اللغة والشرع،

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ١٥١ - ١٥٢ ، ١٥٧ - ١٥٨ ، ١٦١ - ١٦٢ ، ١٦٤ ٠

(٢) الابانة : ص ١٥٥ ٠

(٣) الرسالة التدمرية : ص ٢٠ ٠

فإن اللغـــــة والعقل يدلان على أن إثبات المشتق يقضي بإثبات مأخذ الاشتقاق ، فهل يعقل أن يقال : إنه تعالى عالم ، بلاعلم ، قادر بلاقدرة ، حي بلاحياة ، ... وهل هذا إلا إثبات لألفاظ وألقاب لاتشتمل على أية معنى ، فما الفائدة في إطلاقها ، ثم كيف توجب الذات الملقبة بهذه الألقاب آثارها وأحكامها ، إذا لم تكن قد قامت بها معاني تلك الألقاب ، التي بها يصح أن توجب بها أحكامها وتتعلق بها ٠

إن مَثَل مَن يرتكب هذا الكلام - أي يقول إنه عالم بلاعلم ، قادر بلا قـــدرة ، كمثل من يقول عن إنسان إنه منتعل بلا نعل(١) ، ومتكلم بلا كلام، ومريد بلا إرادة ، ومتحرك بلا حركة ، ومحب بلا محبة ، ومصل بلا صلاة ، وصائم بلا صيام ، وحاج بلا حج ، وأبيض بلا بياض ، وأسود بلا سواد(٢) ، ....

وفساد هذا الكلام ممايعلم بالضرورة عقلاً وسمعاً ٠

فالحق أن إطلاق اسم العالم، والقادر، والمريد، والحي، والسميع، والبصير، وغيرهما من الأسماء عليه، لم يكن إطلاق ألقاب، ومجرد ألفاظ للدلالة على مجرد الذات ، بل هذه الأسماء لم تطلق عليه إلا بعد اتصافه بمعانيها ، لأن مأخذ الاشتقاق متقدم بالذات على المشتق ، عقلا ، وإثبات المشتق مع نفي مأخذ الاشتقاق هوس محض ، كما قال الغزالي(٣) ، وسفسطة في العقليات ، وقرمطة في السمعيات ، كما قال ابن تيمية(٤).

وهذا الدليل قد استدل به أكثر العلماء والأئمة(٥)٠

---

(١) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٨٥ ٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ٣٤ ٠

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٨٥ ٠

(٤) درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ٣٤ ٠

(٥) انظر : الإبانة : ص ١٥١ - ١٥٢ ، تمهيد الأوائل : ص ٢٢٧ ، ص ٢٢٩ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٨٥ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ٢٢٦ - الحجة الرابعة ، الصحائف الإلهية : ص ٢٩٩ ٠

اما الدليل الثالث ، فهو أشبه مايكون بإلزامات السعد للخصم القائل إنه عالم بعلم هو ذاته ، قادر بقدرة هي ذاته ، .... أي النافي لزيادة الصفات على الذات وجاعلها عين الذات ٠

وكلها إلزامات حقه ظاهرة ، وقد نص بعض من تقدمه من المتكلمين على هذه الأوجه(١)٠

فإذا لزم تلك المحالات من القول بكونه تعالى عالما بعلم هو ذاته ، وقادرا بقدرة هي ذاته ، وهكذا في بقية الصفات ، بطل القول بكون تلك الصفات عين الذات ، بل صح القول بزيادتها على الذات ، وكونها معانٍ توجب آثارها وأحكامها ، لا أن الذات هي بنفسها توجب الآثار والأحكام ، دون الحاجة الى هذه المعاني ٠

أما الدليل الرابع : فدلالته ظاهرة ، لأن نفي الصفات يقتضي خلوه تعالى عنها ، والخلو نقص على الله تعالى ، وهو يعود إلى دليل قياس الغائب على الشاهد ، لأنه قد صح هذا الحكم في الشاهد ، فالخالي عن العلم والقدرة والحياه ، ناقص بالنسبة لمن هو متصف بها ٠ فيستحيل أن يكون واهب العلم والقدرة والحياة وغيرها من صفات الكمال ، خاليا عنها ، بل هو تعالى أولى بكل كمال ، وأوجب قدسية عن كل نقص وعيب ٠

قال الأشعري في رده على الجهمية والمعتزلة : «ألا ترون أن من لايعلم من الخلق يلحقه الجهل والنقصان ٠ ومن قال ذلك في الله عز وجل ، وصف الله تعالى ، بما لايليق به ، وكذلك إذا كان من قيل له من الخلق : لاعلم له لحقه الجهل والنقصان ٠ وجب أن ينفي ذلك عن الله تعالى ، لأنه لايلحقه جهل ولا نقصان.»(٢)

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٣ ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٠٠، المواقف : ص ٢٨٠ ٠

(٢) الإبانة : ص ١٥٥ - ١٥٦ ٠

وما أشار إليه السعد من كون هذا الدليل محل بحث وتأمل ، لانوافقه عليه، فإن اتصافه بتلك الصفات وإن كان فرع جواز ذلك ، وإمكانه في حقه تعالى، لكن هذا الإمكان يرجع إلى الإمكان العام ، من غير ملاحظة كون تلك الصفات ، صفات كمال ، فإن الإمكان إذا اقترن بالصفات من هذه الحيثية ، وجب ثبوته لله،تعالى ، وإلا لزم خلوه تعالى من الكمال فيثبت ضد تلك الكمالات ، المحالة في حقه تعالى. فكان ينبغي منه، رحمه الله، التسليم بدلالة هذا الدليل ، حتى لايتوجب على الله النقص ٠

أما الدليل الخامس : فهو أعظم الأدلة دلالة ، وأوضحها حجة، لمن يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر ٠ والأدلة التي أتى بها السعد صريحة بإثبات صفتي العلم والقوة ، التي هي القدرة(١) ٠ لأنها نصت بألفاظها عليها ٠ وكتاب الله تعالى وسنة نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، مليئان بالنصوص الدالة إما صراحة باللفظ على استحقاق الله تعالى لصفاته الحسنى ، وإما بطريق الاشتقاق ، حيث جاءت النصوص بمثل كونه ، عالما ، خالقا ، رازقا ، مريدا، حيا ، منعما ، منتقما ، .... الخ ، وقد مر ذكر أن ثبوت المشتق يوجب ثبوت مأخذ الاشتقاق ٠

وقد جاء في حديث الاستخارة : «اللهم إني استخيرك بعلمك،واستقدرك بقدرتك»(٢) ٠

قال ابن تيمية : «فأي بيان لعلم الله وقدرته أبين من هذا ؟»(٣) ٠

وقول السعد إن فيه تردداً أو تأملا غير سديد ، لأن المطلوب من المكلف النظر في صدق النبي ، صلى الله عليه وسلم،ليعلم صدق كونه رسولاً ، وهذا يتم بالنظر العقلي في صدق معجزته ، فمتى مأأداه النظر إلى هذا المطلب أذعن له ، وسلم له بكل مايقولويحكيه عن المرسِل ، فلادور . والسعد بنفسه قد أجاب بمثل هذا الجواب عند استدلاله بالسمع على ثبوت صفة العلم ، حيث قال : «وربما يجاب بمنع التوقف ، فإنه إذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات ، حصل العلم بكل ماأخبروا به ، وإن لم يخطر بالبال كون المرسِل عالما»(٤) .

---

(١) انظر : تمهيد الاوائل : ص ٢٣٣ ٠

(٢) أخرجه البخاري ، كتاب الدعوات ، باب الدعاء عند الاستخارة : ج ٤ ص ١١٠٠

(٣) درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ٣٣ ٠

(٤) انظر: شرح المقاصد : ج٢ ص ٨٨.

وأما الشُبَه التي استدل بها نفاة الصفات والتي أبطلها السعد ، فيلمس منها المرء المكابرة ، فالشبهة الأولى ، وهي أنه لو اتصف بالصفات ، وهي ممكنة من حيث ذاتها ، واجبة به ، لكان فاعلا قابلا في نفس الوقت(١) شبهة ركيكة · باطلة ، لارصيد لها من الواقع ، وعلى الرغم من أن السعد قد أجاب عنها إلا أنه يزاد على ماذكره ، فيقال : إن مبنى هذا الدليل القائل بنفي الصفات، يقوم على بساطة الواجب بساطة حقيقية ، فههنا استدل الفلاسفة ببساطته على نفي الصفات ، بينما في مباحث العلة ، بنوا بساطة الواجب على نفي الصفات ، وفي هذا دور ظاهر(٢)، لأنهم قالوا : إن الواحد لايصدر عنه إلا واحدا ·

وماذكره السعد في أحد أجوبته بتفسيره للإمكان بالإمكان العام، فالمقصود منه أن الممكن المفتقر الى مرجح، يتوقف في وجوده وعدمه عليه ، ليس من الضروري أن يكون توقفه على مرجح فاعل ، بل من الممكن أن يكون المرجح قابلا ، أيضا ، وهو أعم من المرجح الفاعل · فعلى هذا ترجح الممكن بافتقاره الى القابل فيه توفية بجهة الإمكان، ولايلزم منه الافتقار إلى فاعل(٣) ·

وعلى هذا تندفع شبهة الفلاسفة ، فيكون الله تعالى قابلا لصفاته فقط· مع التوفية بجهة الإمكان ، دون أن يكون هناك جهة فاعلية تقابلها ·

وهذا من أحسن الأجوبة وأبدعها · وقد سبق السعد إليه الآمدي ، والإيجي(٤) ·

وللغزالي، رحمه الله، رد سديد على مثل هذه الشبهة حيث قال : إنا نختار أن الذات في قوامه غير محتاج الى الصفات ، والصفة محتاجة إلى الموصوف، كما في حقنا· وقولهم : المحتاج إلى غيره لايكون واجب الوجود، فيقال لهم :

---

(١) انظر : لباب الإشارات : ص ١٤٧ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ، غاية المرام : ص ٤١ - ٤٢ ، المواقف : ص ٢٨٠ ·

(٢) انظر : حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ٣٩ ·

(٣) غاية المرام : ص ٤٢ ·

(٤) انظر : المواقف : ص ٨٨ ، وانظر : الصحائف الإلهية : ص ٢٩٨ - ٢٩٩ ·

إن أردت بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، فلم قلت ذلك ، ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم لافاعل له ، فكذلك صفته قديمه معه ، ولافاعل لها .

وإن أردت بواجب الوجود ان لايكون له علة قابلية ، فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم لافاعل له ، فما المحيل لذلك؟(١) ·

ويمكن أن يضاف الى ماذكر سلوك مسلك الحل ، أي حل هذه الشبهة، فإنها قائمة على تصور الانفكاك بين الذات والصفات، في الخارج، بالنسبة للقديم، ليحكم على الصفات بكونها ممكنة، مفتقرة الى مرجح · وهذا تصور باطل ، لأن الموجود في الخارج وحدة واحدة وشيء واحد ، هو الله تعالى القديم بصفاته، فلايجوز ورود مثل هذا الانفكاك في الخارج · أما إن عنوا به جواز الانفكاك الذهني ، فهذا أمر خارج البحث ، لأن للعقل أن يتصور المحال · وعليه فلايرد ماذكروه من كونه فاعلا قابلا · وهذه المقدمة ، وهو كون الشيء الواحد لايكون فاعلا ولاقابلا، من أفسد الكلام وأسمجه(٢) ·

فالسعد ، رحمه الله تعالى ، اكتفى بمنع التسليم بكونه تعالى قابلا فاعلا ، وقال بجواز ذلك بشرط أن يكون من جهتين ، كما مر ، وبتفسير الإمكان بالإمكان العام، الذي لايتنافى مع الوجوب كما مر ·

أما الشبهة الثانية(٣) ، فهي أضعف من سابقتها ، لأن صفات الله تعالى صفات كمال ، والله تعالى لم يكن خاليا عنها، ثم استكمل بها ، بل ذاته لاتنفك عن صفاته ، وصفاته، أيضا، لاتنفك عن ذاته ، فهي صفات كمال ، وهي ليست غيره ، حتى يقال : إنه استكمل بها ·

وأما ما أجاب به السعد في أحد أجوبته عن هذه الشبهة بعدم التسليم

---

(١) انظر : تهافت الفلاسفة : ص ١٢٩ - ١٣٠ ·
(٢) درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٢٦٣ ·
(٣) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٢٩٨ ، مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ٩٥ وقد نسبها للفلاسفة ، المواقف : ص ٢٨٠ وقد نسبها للمعتزلة ·

بأن مالايكون كمالاً يكون نقصانا ، جواب - في نظري - غير سديد لأن صفات الله تعالى صفات كمال ، بالاتفاق ، وترك ماهو ثابت في حق الله تعالى ، لدفع شبهة، لاينبغي ارتكابه ٠

قال ابن تيمية في إبطال هذه الشبهة : «إن أراد به أنه صار كاملا بالصفات، التي اتصف بها ، فلايكون كاملا بذاته المجردة عن هذه الصفات ، فيقال أولا : هذا إنما يتوجه أنه لو أمكن وجود ذات مجردة عن هذه الصفات، أو أمكن وجود ذات كاملة مجردة عن هذه الصفات، فإذا كان أحد هذين ممتنعا ، امتنع كماله بدون هذه الصفات ، فكيف اذا كان كلاهما ممتنعا ؟ فإن وجود ذات كاملة بدون هذه الصفات ممتنع ٠ فإنا نعلم بالضرورة أن «الذات» التي لاتكون حية، عليمة، قديرة سميعـــــة، بصيرة ، متكلمة ، ليست أكمل من الذات التي تكون حية عليمة .... فقول القائل : اكتمل بغيره ممنوع ، فإنا لانطلق على صفاته انها غيره ، ولا أنها ليست غيره ....»(١)٠

وأما الشبهة الثالثة ، والتي استدل بها المعتزلة(٢) ، فقد أوردها بعض من تقدم السعد ، وأجاب عنها بمثل جوابه(٣) ، وهي، أيضا، شبهة متهافتة، تقوم على أمر غير مسلم إطلاقا ، وهو إثبات الأحوال لله تعالى - كالعالمية والقادرية ، والعجب من هؤلاء المعتزلة يثبتون لله تعالى حالا هي العالمية والقادرية ... الخ، بها توجب أحكامها وآثارها ، ويمتنعون عن إثبات معاني تلـــك الأحوال التي بها يصح تعلق الأحكام والآثار ٠ وعلى فرض التسليم بتلك

---

(١) مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ٩٥ - ٩٦ بتصرف ٠

(٢) انظرها في : شرح الأصول الخمسة : ص ١٩٩ ، حيث قال القاضي عبدالجبار : «الذي يدل على أنه تعالى لايجوز أن يكون عالما بعلم ، هو أن هذه الصفة واجبة لله تعالى ، والصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة ...الخ» ، المحيط بالتكليف : ص ١٧٣ - ١٧٤ ٠

(٣) انظر : نهاية الأقدام : ص ١٨٣ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ٢٢٨ ، المواقف : ص ٢٨٠ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٤٠ ٠

الأحوال عند القائلين بها ، فليس تعليلها بالعلم موجبا لجوازها وافتقارها ، لأنها معللة بالواجب بذاته ، بواجب هو وسط بينهما، وهو العلم ، وهكذا في سائر الصفات التي جعلوها أحوالا ٠

وجواب السعد عنه جواب سديد حق ٠

وأما الشبهة الرابعة ، فهي العمدة التي يتمسك بها المعتزلة في نفي الصفات(١) ، وعلى الرغم من كونها العمدة إلا إنها استدلال ينبني على المغالطة ومجرد التحكم ٠ وقد أوردها أغلب الأشاعرة، والماتريدية في كتبهم ، واهتموا بنقضها(٢) بمثل الذي أجاب به السعد ، رحمه الله ٠

وشبهتهم هذه فيها مغالطة كبيرة ، لأنها تقوم على التفريق بين الذات والصفات، وكون الصفات أغيارا للذات ، وهذا من عجيب حكمهم ، وجمعهم بين مثبتي الصفات للذات ، والنصارى، القائلين بتعدد الآلهة والذوات أعجب منه ، وهذا جمع بين متخالفين ، وحكمهم الأول تفريق بين مجتمعين، لذا كان جواب السعد وغيره أن هذه الصفات ليست أغيارا ليحكم بافتراقها عن الذات واشتراكها معه تعالى في القدم ، ومن ثم الاشتراك معه في جميع خصائص الإلهية ، جوابا حاسماً ٠

وكذا جوابه أن الموجب لكفر النصارى ليس قولهم بإثبات الصفات الزائدة على الذات ، بل قولهم بتعدد الذوات ، إما صراحة ، وإما لتجوزيهم حلول صفاته بغيره ، وهو عيسى عليه السلام ، واكتساب صفة الإلهية بها ٠ لذلك صح كفرهم ، لأن تعدد الذوات لازم لهم على كل حال ٠

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ١٩٥ - ١٩٧ ، المحيط بالتكليف : ص ١٧٧ - ١٨٠ ٠

(٢) انظر على سبيل المثال : تمهيد الاوائل : ص ٢٤١ - ٢٤٢ ، الإرشاد : ص ٩١ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ٢٢٩ ، ص ٢٣٢ ، غاية المرام : ص ٤٠ ، ص ٤٣ ، المواقف : ص ٢٨٠ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٣٩ - ٤٠ ، التبصرة : ج ١ ص ٢٢٨ ومابعدها ٠ وانظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ٣٦ ومابعدها ٠

قال ابن تيمية في معرض رده على أبي الحسين البصري ، الذي جمع بين الصفاتية والنصارى : «جمعك بين هؤلاء الصفاتية، وبين النصارى، فيه من التحامل مالايخفى على منصف ، إذ لو كان قول النصارى ليس فيه إلا إثبات أن الله حي بحياة، عالم بعلم ، لكان قولهم وقولك وقول الصفاتية سواء ٠ والنصارى لم يكفرهم الله بهذا ، وإنما كفرهم بما ذكره عنهم في كتابه مما لايقول به أحد من الصفاتية المسلمين ، وقول النصارى فيه من التناقض والاضطراب مايتبين لكل عاقل فساده ، حيث يثبتون الابن صفة، أقنوما ، ويجعلونه مع ذلك إلها فاعلا ...»(١)٠

ثم على فرض القول بكون الصفات أغيارا للذات ، فإن هذا لايوجب كفرا ، إذا كانت تلك الصفات من لوازم الذات التي لاتنفك عنها، فالصفات مع الذات أزلا وأبدا ٠

فالكفر بتغاير الذوات القديمة ، لابمغايرة الصفات للذات ٠

ثم ههنا جواب لم يتطرق إليه السعد ، وهو منع أهم مقدمات هذا الدليل ، وهو قولهم : «إن القدم أخص أوصاف الله تعالى ، والمشاركة في الأخص توجب المشاركة في الأعم»، وعلى هذه المقدمة رتبوا كون تلك الصفات الأغيار ذواتاً قديمة ٠ فالجواب بمنع هذه المقدمة ، فإن القول بكون القدم أخص أوصافه ، مجرد تحكم واصطلاح ، تواضعتم عليه أنتم معاشر النفاة ، بل من الجائز أن تكون أخص أوصافه غير القدم(٢)، وإذا لم تكن أخص أوصافه تعالى القدم ، جاز قدم الصفات، ومشاركتها للذات في هذا الوصف ، مع عدم استلزام تلك المشاركة المشاركة في بقية الصفات الأخرى ، فيندفع حينئذٍ القول بالإهيتها وتفردها عن الذات ٠ وعليه فتكون الذات قديمة بصفاتها ٠

قال أبو المعين النسفي في دفع شبهة المعتزلة القائلين بأن أخص أوصاف الله تعالى القدم وأنه هو القديم وحده : «إن هذا في غاية الفساد ، فإن أحـــدا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ٤٢ - ٤٣ بتصرف ٠

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ٤٦ ٠

من أرباب اللغة ومن أهل الكلام لم يقل : إن القديم هو الله تعالى ، وسمعنا العرب تقول هذا بناء قديم ، وشيخ قديم ، ويريدون به المتقدم في الوجود دون الوصف له بالألوهية · ويقال في المثل السائر : الشر قديم(١) ، ولايريدون أن الشر هو الله ، وأهل الدهر يعتقدون قدم كل جزء من أجزاء العالم ، وما اعتقدوا ألوهيتها»(٢).

ويمكن أن يجاب بوجه آخر فيقال : كون القدم أخص وصف الإلهية ، إن أريد به أنه خاص بالله تعالى على وجه لايشاركه غيره من الموجودات ، فلا مرية فيه ، وإن أريد به أنه غير متصور أن يعم شيئين ، ولو كانا داخلين في مدلول اسم الإلهية ، فكفى به في الإبطال كونه مصادرة على المطلوب ، على أن هذا الدليل مناقض لمذهب المعتزلة لكونهم يثبتونه للمعدوم ، ويرون أن ذاته ثابتة في القدم ، حال العدم(٣) ، فهاهم قد وصفوا الشيء المعدوم بالقدم · فيلزمهم مالزم الصفاتية في هذا الدليل ·

فهذه الشبهة في نفي الصفات في غاية التناقض والفساد ، وفيها من الكذب والتحريف والشناعة على منازعيهم ، مايتبين لكل متأمل(٤)·

ولنفاة الصفات شبهات أخرى ، غير ماذكر ، أتى بها السعد وأخرها في الذكر لشدة ضعفها ، وعدم نهوضها بالدعوى لذا أضربت عن ذكرها ، مكتفيا بما سبق ·

أما المسألة الثانية : وهي فيما يتصل بتحقيق النسبة بين الصفات والذات ، ومايندرج تحتها · ففيما يتصل بما ذهب إليه السعد من القول بقدم الصفات الزائدة على الذات ، فهذا وإن كان أمراً حقا في ذاته لأن له وجها من

---

(١) انظر : مجمع الأمثال : ج ١ ص ٣٩٢ ·

(٢) التبصرة : ج ١ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ ·

(٣) انظر : غاية المرام : ص ٤٣ ·

(٤) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ٤٦ ·

الصدق كما سيأتي ، إلا إنه في الحقيقة طريقة المتأخرين من المتكلمين وأتباع الائمة ، أما متقدمي الأئمة ، فقد كانوا يثبتون صفات الله تعالى له ، دون حكاية وتخصيص قدمها بالذكر ، بل كانوا يقولون الله قديم بصفاته ٠

قال ابن تيمية : «أما الكلابية ومن سلك سبيلهم من أهل الحديث والفقه ، كأبي الحسن التميمي ، وأبي سليمان الخطابي وغيرهما ، من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم ، فإنهم لايقولون عن الصفات وحدها : إنها قديمة ، فلايقولون : العلم قديم ، ولكن يقولون الرب بعلمه قديم»(١)٠

ونقل ابن تيمية عن أبي الحسن التميمي السابق ذكره ، أنه قال : إن سأل سائل ، فقال : هل يقال : إن الصفات قديمة ؟ قيل له : هذا سؤال ضعيف لايسأل عنه من عرف حقائق الكلام، لأن القديم الأزلي لم يكن قديما بغير صفة ، وإنما كان قديما بصفاته التي هي مضافة إليه في نفسه ، فإثبات القديم قديما بصفاته يسقط المسألة عن قدم الصفات ، .... ، فكل صفة للقديم في نفسه لم يزل بها(٢)٠

والسعد ، رحمه الله تعالى ، لما رأى أن متقدمي الأئمة إنما امتنعوا عن وصف الصفات مجردة عن الذات بالقدم ، أدرك أن هذا الامتناع إنما كان لما لهذا الوصف من إيهام تعدد القدماء ، لذلك احتاط لدينه فقال : «... لكن ينبغي أن يقال : الله تعالى قديم بصفاته ، ولايطلق القول بالقدماء ، لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته ، موصوف بصفات الألوهية» وهذا الكلام قد تابع فيه السعد صاحب التبصرة ، وعنه أخذ الأحوط لدينه(٣)٠

غير أن الامتناع عن وصف الصفات بالقدم لايعني أن من وصفها فقد أخطأ أو حاد عن الصراط ، بل هو إطلاق حق صحيح ، إذا لم يقصد قائلة استقلال الصفات في الوجــــود ، ولا أظن أن هناك من يقول بهذا ، فإذن مما

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ٣٨ ٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ٤٧ ٠

(٣) انظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٢٥٨ ٠

لاشك فيه أن مراد القائلين بقدم الصفات أنها ليست حادثة لله تعالى، بعدما لم تكن ، بل هي له فيما لم يزل ، وليست معدومة ، بل موجودة على الحقيقة ٠

وهذا القول اختيار بعض الأئمة، كالقاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي أبي يعلي(١) ، وهو رأي الأشاعرة، والماتريدية، فيما بعد. وهذا الفريق لايرد عليهم إلزام المعتزلة في احتجاجهم عليهم بأنه اذا كانت صفاته قديمة ، وجب إثبات قديمين ، ولو كان علمه قديما - مثلا - لكان إلها ، لأنهم لايرونها - كما ذكر السعد - ذوات قديمة ، منفصلة في الوجود ، بل هي قائمة بذات الله تعالى فيما لم يزل، لاتنفك عنه ٠ ولأنهم يرون أنه ليس معنى القديم معنى الإله، لأن القديم عندهم هو مابولغ له في الوصف بالتقدم، ومنه بناء قديم ، ودار قديمة ، إذابولغ له في الوصف بالتقدم ، وليس معنى الإله مأخوذا من هذا ٠

كما يقال : إن النبي محدث ، وصفاته محدثة ، وليس إذا كان الموصوف نبيا ، وجب أن تكون صفاته أنبياء لكونها محدثة ، فكذلك هنا لايجب إذا كانت الصفات قديمة والموصوف بها قديما أن تكون آلهة لكونها قديمة(٢) ٠

فإذن هذا الإطلاق صحيح ، إذ ليس المراد من قدم الصفات كونها قائمة بنفسها ، بل قيامها بموصوفها ، وحقيقته هو اثبات القديم الواجب بنفسه المتصف بتلك الصفات القديمة ٠

لكن الأولى والأفضل ماتقدم ذكره عن متقدمي الأئمة ٠

ولابد هنا من الإشارة إلى أن سبب ظهور القول بقدم الصفات منفردة عن الذات ، إنما كان بسبب نفي الجهمية والمعتزلة لزيادة الصفات على الذات، وقالوا : إنها عين الذات ، فليست له صفات معاني قائمة به ، فقابلهم أئمـة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ٤٩ ٠

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ٥٠ ٠

أهل السنة بإثبات الصفات، فألزمهم المعتزلة وجوب زيادتها، والإ كان عين مذهبهم ، فالتزموا ذلك ، ثم ألزموهم بقدمها ، وإلا لزم حلول الحوادث بذاته، فكان حادثا ، فالتزموا ذلك ، أيضا ·

فقـــولهم بقـــدم الصفات لم يأت من فراغ ، وإنما كان نتيجة مقارعة ضلال المعتزلة ، ورد أباطيلهم · سلسلة مترابطة الحلقات عنها نشأ القول المذكور ·

أما ماذهب اليه السعد من إمكان الصفات من حيث هي ، ووجوبها بواجب الوجود ، فلا أعلم أن أحدا من المتقدمين من أهل السنة ، سواء من المحدثين ، أو الفقهاء ، او المتكلمين ، قال به ، وغاية ماذهب إليه متقدموا المتكلمين، كالباقلاني، والجويني ، والقاضي أبي يعلي ، وغيرهم ، القول بقدم الصفات ، ولم ينقل عنهم في إمكانها شيء البتة ، ولا أظن مسألة الإمكان خطرت ببالهم · وإلا لكانت أعظم سلاح كلامي في الرد على شبهة المحتجين على أهل السنة بلزوم تعدد القدماء ، وإن كانت لاتخلو من جوانب ضعف من وجوه أخر · ولعل المعتزلة كانوا يدركون أن شبهتهم التي احتجوا بها على أهل السنة من لزوم تعدد القدماء ، المترتب على كون الصفات أغيارا قديمة، شبهة ماضية ، وإلزامهم إلزام صحيح ، إذ لم يميز متقدموا أهل السنة بين اعتبارات القدم وأقسامه ، بل أطلقوه على الذات من جهة ، كما أطلقوه على الصفات من جهة أخرى ·

غير أنه لما تلقف المسألة بعض متأخري المتكلمين ، من الذين خلطوا الفلسفة بعلم الكلام ، واستفادوا من بعض الآراء الفلسفية ، واستخدموها لرد بعض الشبهات، المتصلة بمسائل علم الكلام ، كمسألتنا هذه ، ومن هذه الآراء التفريق بين القدم الذاتي والزماني ، وأن القدم الزاتي ليس إلا الله ، بخلاف القدم الذماني ، فهو أعم من الأول، فقد يكون مسبوقاً بغيره سبقا ذاتيا لازمانيا ، موجبا به ، ممكنا في ذاته ، متأخراً عنه في الرتبة فقط ، جعلوا صفات الله تعالى من هذا القبيل. ويمكن الجزم بأن أول من قال بهذه الفكرة في صفات الله تعالى - أعني القول بإمكانها من حيث هي ووجوبها بواجب

الوجود - هو الإمام الرازي(١) ، وتبعه على هذا الرأي بعض متأخري المتكلمين كالسعد ·

فالرازي ، والسعد من بعده ، أدخلوا جميع الصفات الإلهية الزائدة على ذاته تعالى ، تحت أغيار الذات ، وماسوى الذات الإلهية ، لذلك قالوا بإمكانها ، وهذا الرأي وإن كان يحل شبهة المعتزلة حلا حاسما ، بحيث لايرد عليه أي اعتراض · إلا أنه لايخلو من طعون واعتراضات من جهة أخرى ، وقد مر بعضها ، كاعتراض الفلاسفة بأن الواحد لايكون فاعلا وقابلا ، لكن أهم اعتراض يرد عليه ، أن هؤلاء المتكلمين كالرازي ، والسعد ، وغيرهما ، قد جعلوا علة الحاجة في غير الله تعالى ، هي الحدوث ، لا الإمكان ، وعليه يلزم أن تكون صفات الله تعالى حادثة ، طردا لقاعدتهم ، غير أنهم تخلصوا من هذا الإلزام باستثناء صفات الله تعالى من القاعدة ·

إذن بان أن سبب القول بإمكان الصفات من حيث هي، وقدمها من حيث وجوبها بالله تعالى نشأ من أن المتأخرين ورثوا عن المتقدمين القول بزيادة الصفات على الذات ، وورثوا عنهم القول بقدمها ، والمتقدمون وقفو عند هذا ، والمتأخرون واصلوا الى الخطوة الثالثة ، كما مر ·

لقد كان رأي السعد والرازي قبله في القول بإمكان الصفات سببا في تشنيع بعض المتأخرين عليهما(٢)، وتبرئة أهل السنة من هذا المذهب ودعوى أن هذا المذهب مذهب هذين الرجلين وأتباعهما، ليس مذهب أهل السـنة والجماعة

---

(١) قال الرازي في الأربعين : ص ١٦٢ في دفع اعتراض على صفة القدرة : «لم لايجوز أن تكون الصفة ممكنة لذاتها ، واجبة لوجوب الذات» ·
وانظر : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية : ص ٢٢٣ · وقال المرجاني في حاشيته على شرح العقائد العضدية للجلال الدواني : ج ١ ص ٢٦٠ : «والحق أنه لم يقل أحد ممن ينتمي إلى السنة بزيادة الصفات، وإمكانها ومغايرتها على الذات ، إلا ابن الخطيب الرازي» فهذا النص يدل على أن الرازي له قدم السبق في هذه المسألة·

(٢) هو الشيخ المرجاني : انظر حاشيته على شرح العقائد العضدية للجلال الدواني : ج ١ ص ٢٦٠ - ٢٦١ ·

اطلاقا ، وأن السعد - كما يقول - تجاسر بالتصريح بالإمكان، بعد أن تلقفه من الرازي ، في حين كان هذا الأخير لايتظاهر ولايتجاسر بإطلاقها ، بل كان يتحاشى مخالفة السلف ، ولايرفض لفظ الوجوب ، بل يطلقه عليها ، ويكتفي بالتأويل ويقول : المعنى إنها واجبة بذات الواجب ، وإنما هو ليس عينها ولاغيرها ·

وهذا الكلام وإن كان فيه شيء من الصدق ، إلا أن فيه تجنباً ظاهراً على السعد ، فالصدق فيه أنه ليس مذهب السلف والأئمة ، وأما التجني فيه على السعد ، فظاهر ، لأن السعد لم يطلق إمكان هذه الصفات ، هكذا ، دون أن يذكر - كما ذكر الرازي - أنها واجبة بواجب الوجود · وإنما تعرض لطبيعتها من حيث هي ، وأنها ممكنة من حيث هي ، كما قال الرازي ، فالحق أن السعد لم يتجاسر على شيء كان يأباه الرازي ويتحاشاه ، وكلاهما كان يقول بإمكانها من حيث هي ، ووجوب وجودها بواجب الوجود ، وأنها لاعين الذات ، ولاغيره ، كما هو ثابت بكلام السعد نفسه ·

وكون السعد قد قال بإمكان الصفات من حيث هي، لايعني أنه كان مستمر التمسك بهذا الرأي ، متدينا به ، بل الحق إنه إنما قال به في المناظرات ودفع شبه الخصوم ، كما مر ذكره ·

وقد مر معنا نصه الذي يصرح فيه بأنه لاينبغي إطلاق القول بالقدماء، بل أن يقال : الله تعالى قديم بصفاته. وهذا النص كما فيه تحفظ عن إطلاق القول بقدم الصفات ، لئلا يذهب الوهم بتعدد القدماء ، فيه تحفظ أيضا عن كون الصفات ممكنة · فهو نص يتفق فيه مع رأي السلف تماما ·

وعلى آية حال فالقول بإمكان الصفات من حيث هي ، مع القول بوجوبها عن الواجب ، وأنه متصف بها أزلا ، لاتنفك عنه ، وهي ليست غيره، ولاعينه ، لايوجب سوء اعتقاد ، أو ضلالا ، كما أرجف به ذلك المعترض على السعد وعلى الرازي · اللهم إلا الاصطلاح على أمر لم يعهده السلف، ولامتقدموا الائمة · فالأمر فيه سهل وهين ·

لكن كان الأولى بالسعد أن يتحاشى مثل هذه الألفاظ الموهمة ، وأن يسلك سبيل السلف ، ومن نحا نحوهم من الأئمة ، سواء أئمة الفقه، أو الحديث، أو الكلام · ولو أن السعد اكتفى ، حتى برأي متقدمي المتكلمين كالأشعري ، والباقلاني، والجويني ، لكان أسلم له ، من الخوض في مسألة توهم مالايحمد ·

أما المسألة الأخيرة ، وهي تحقيق الكلام في العينية والغيرية للصفات عند السعد ، فقد ذكرتُ أن السعد يذهب إلى كونها لاعين ولاغير ، أي لاهي هو ، ولاهي غيره · وهذه المسألة نشأت تفرعت عن القول بزيادة الصفات على الذات ، نشوؤا ضروريا ، اقتضاه دفع اعتراضات نفاة الصفات من الجهيمة والمعتزلة ·

فالسعد لايؤاخَذ على أخذه بهذه الفكرة ، إذ قد بَيَّن عذره في إلتجائه إلى هذا الرأي ، بقوله في عبارة وجيزة : «ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد ، لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى ، فيلزم قدم غير الله تعالى ، وتعدد القدماء ، بل تعدد الواجب لذاته ، على ماوقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين ، والتصريح به في كلام المتأخرين، من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته ..... أجيب بأنها لاهي هو ولاهي غيره · يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولاغير الذات ، فلايلزم قدم الغير ، ولا تكثر القدماء.»(١)·

ففي هذا الكلام دفع لشبهة المعتزلة ، وتقريره : بأنكم معاشر نفاة الصفات إن أردتم بنفيكم زيادة الصفات على أنها عين الذات ، لئلا يلزم تعدد القدماء ، فهي بهذا ليست عين الذات ، إذ العينية تنفي ثبوت الصفات وزيادتها ، وإن أردتم إلزامنا تعدد القدماء بناءً على زيادتها ، والزيادة توجب المغايرة ، قلنا : ليست غير الذات، لذا صح سلب العينية والغيرية معاً ، لأن كلا منهما باعتبار يختلف عن اعتبار الآخر ·

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٣٧ ·

ولربما يقال إن في سلب النقيضين معاً باللفظ الصريح ، جمع بينهما ، ضمنا كما ذكر ذلك السعد ، وكما مر ذكره في العرض ، وهنا السعد بإزاء إشكال حاول أن يلتمس حله في تفسير لفظ الغيرين أو الغيرية ، التي هي في نظره سبب غموض الفكرة - أعني سلب العينية والغيرية - على كثير من الأفهام ، والتي أوجبت عندهم القول بتناقض هذا الكلام ·

إن تفسير السعد للغيرين خرج به عما هو مألوف ومتعارف عليه من أنهما الموجودان أو الشيئان · بل فسرهما - أخذا عن أبي المعين النسفي(١)- أنهما «موجودان يمكن أن يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر» ، وفسَّر العينية باتحاد المفهوم بلاتفاوت · فالغيرية عنده من باب الإضافة، كما نص عليه ، وهو ماذكره أبو المعين النسفي ، أيضا(٢)·

إن فكرة تفسير الغيرين بالتفسير المذكور أقدم زمنا من زمن أبي المعين، فنحن نجد هذا التفسير عند الإمام الباقلاني مع زيادة قيد الزمان أو المكان ، أو الوجود، أو العدم(٣) ، وقد ذكر السعد هذا التعريف للغيرين دون أن يشير إلى قائله · وهو قريب من التفسير الأول · بل نجد هذا التفسير حتى عند أبي الحسن الأشعري(٤)·

---

(١) انظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٢٧٣ ·

(٢) انظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٢٦٩ ، حيث قال : «إن الغيرين من الأسماء الإضافية كالأب والابن ، والعلو والسفل ، ولهذا يقال: لايطلق هذا الاسم على ذات ما الا باعتبار وجود آخر ·

(٣) قال في تمهيد الأوائل عند رده على شبهة المعتزلة : «إن أردتم بقولكم إن علم القديم سبحانه ، مخالف له ، أنه غير له ، وأنه من جنس، والباري سبحانه من جنس غير جنسه ، كما يقال ذلك في السواد، والبياض ، فذلك محال ، لقيام الدليل على أن علم الله سبحانه ليس بغير له ، من حيث لم تجز مفارقته له بزمان أو مكان، أو الوجود، أو العدم · وقد ثبت أن معنى الغيرين وحقيقة وصفهما بذلك، أنه ماجاز افتراقهما على أحد هذه الثلاثة أوجه» التمهيد : ص ٢٤٢ ·

(٤) انظر : اللمع : ص ١٧ ، حيث قال : «إن معنى الغيرية جواز مقارنة أحد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه».وانظر : الأشعري : ص ٩٧ ·

لقد منع السعد اجتماع النقيضين على المحل الواحد ، لأنه يرى أن الغيرية ليست سلب العينية ، أو مساوية لسلب العينية(١) ، كالحال بين الموجودين والشيئين ، كما يقال مثلا ليس وجود زيد وجود عمرو ، أو ليس وجود الحائط وجود الباب ، .... ، بل فسره بما ذكره ، وبه يصدق كون صفات الله تعالى لاغيره ولاعينه ، لأن صفاته قائمة به غير منفكة عنه، أزلية ، كما يقال : إن الواحد لاعين العشرة ، لأنه جزء وفرد منها ، ولاغيرها ، لأنه منها. فكما لايقال هذا عن الواحد والعشرة ، فكذا الحال في صفات الله وذاته.

إن تفسير السعد للغيرين بماتقدم ، هو التفسير الذي يتطابق مع مذهب أهل السنة في فهم زيادة الصفات على الذات ، ذلك أنه فسر الغيرين بتفسيرين؛ أحدهما: هو كون الغيران موجودين ، بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، ومعلوم أن صفات الله تعالى لايمكن أن يقدر ويتصور وجودها مع عدم الذات، وكذا العكس ، فلايمكن أن يقدر ويتصور وجود الذات دون وجود الصفات . أما التفسير الآخر فهو كون الغيران هما الموجودين اللذين يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ، بمكان ، أو زمان، أو وجود ، أو عدم . ومعلوم أن صفات الله تعالى ، لايمكن أن تنفك عن ذاته ، ولاذاته عن صفاته بأحد تلك الوجوه .

وأما اعتراض السعد على تفسير الغيرين بالمعنى المذكور بما اعترض به ، فهو دليل على أنه غير مسلم بالتفسير المذكور ، لا أنه لايسلم بأن الصفات لايقال عنها : إنها لاهي هو ولاهي غيره ، فهذا - في نظري - مسلم عنده ، كما نص على ذلك في كتابه شرح المقاصد ، وهو من أواخر كتبه ، حيث فسر الغيرين بما ذكر ، دون أن يعترض عليه . بل في آخر كتاب ألفه في هذا الفن

---

(١) انظر : حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ١٠٩ - ١١٠ .

وهو تهذيب المنطق والكلام ، نص على أن الصفات لاعين ولاغير(١) مما يدل على أن هناك فرقاً بين تضعيفه لتفسير الغيرين بالتفسير المذكور لحصول قوادح تقدح في طرده وبين مايعتقده ويؤمن به ·

وما أتى به السعد من اعتراض على هذا التفسير تحاشاه المتأخرون بأن زادوا في قيد التفسير المذكور كلمة "أو حيز" ، فصار تفسير الغيرين هكذا : «هما الموجودان بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر ، أي يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود أو بحسب الحيز»(٢) فلايرد عليه الانتقاض بالعالم والصانع، إذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود ، والعالم في الحيز ، لاستحالة تحيز الصانع عندهم(٣)·

غير أن هذا التعريف من الجائز أن ينتقض، أيضا، بالجسمين القديمين، كما تذهب إليه الفلاسفة ، لأنها ليست في حيز عندهم · لذا نرى الخيالي ، بعد أن ذكر تفسير الغيرين بالقيد الجديد ، قال : «فلانقض بالجسمين القديمين ، كذا قالوا»(٤) فقوله : «كذا قالوا» يشعر بأنه منقوض به ·

والحق أن المسألة لاتحتاج كل هذه التفسيرات وهذه القيود، لأجل وضع ضابط لايرد عليه النقض · بل الحق والصدق أن هذه المسألة مبنية على مسألة زيادة الصفات على الذات ، ومعلوم أن الذات إن أريد بها الذات الموجودة في الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها ، يمتنع وجودها بدون تلك الصفات، وإذا قدر عدم اللازم لزم عدم الملزوم ، فلايمكن فرض الذات الموجودة في الخارج منفكة عن لوازمها ، حتى يقال : هي زائدة، أو ليست زائدة، لكن يقدر ذلك تقديرا في الذهن(٥)·

---

(١) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢١ ·

(٢) حاشية الخيالي وملا أحمد على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ١١٠ ·

(٣) حاشية الخيالي السابقة : ج ١ ص ١١١ ·

(٤) المرجع السابق : ج ١ ص ١١٠ ·

(٥) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٢٠ - ٢١ ·

فالمسألة كلها مبنية على التسليم بأن الله تعالى متصف في الخارج على الحقيقة بصفات الكمال ، كما نطق بذلك القرآن الكريم، وسنة سيد المرسلين ·

وأما الأمثلة التي استشهد بها السعد ، نقلا عن أبي المعين النسفي على جواز كون الشيء لاهو عين الشيء ولاهو غيره ، كعضو الآدمي معه ، وكالواحد مع العشرة ، فهي أمثلة تقريبية لاتصح للاستدلال بها على هذا المطلب ، لأن عضو الآدمي لو بان عنه لكان غيره ، والواحد كذلك لو بان من العشرة لكان غيرها ، ولظهور ضعف هذا الكلام نوه السعد بقوله : «ولايخفى مافيه من الضعف»·

وفي ختام هذه المسألة لابد من الإشارة الى أن متقدمي الأئمة كالإمام أحمد، وغيره من سلفنا الصالح ، كانوا لايصفون صفات الله تعالى ، لابقولهم: لاهي هو ، ولاهي غيره ، ولابقولهم : هي هو ، وهي غيره ، لأن لفظ الغير فيه إجمال ، قد يراد به المباين للشيء ، وقد يراد به ماجاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر ، وعلى الأول فليست الصفة غير الموصوف ، وعلى الثاني فالصفة غير الموصوف ·

قال ابن تيمية : فامتنع السلف والأئمة من إطلاق لفظ الغير على الصفة نفيا، أو اثباتا لما في ذلك من الإجمال(١)·

وههنا كـــلام نقله أبو المعين النسفي عن بعض محققي هذا المذهب أود أن أذكره رغم طـــوله ، لأهميته ، قال : «ومن محققي الأصحاب من يقول : أنا لاأتعرض للفظـــة الغير بالنفي ، ولابالإثبات ، بل أقول : الله تعالى موجود ، وله صفات يستحيـــل عليها العدم ، كما يستحيل على الذات ، وأثبت هذه الصفات بالدليل على حســـب ما أثبت الـــذات ، وأقول

---

(١) مجموع الفتاوي : ج ٣ ص ٣٣٦ - ٣٣٧ ، وانظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٢٤ ، ج ٥ ص ٤٩ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٩٧ - ٩٨.

لايتصور بقاء الذات مع عدم الصفات ، ولابقاء الصفات مع عدم الذات، ولاحاجة الى التسمية بالغير ، وعدم التسمية، فإن كان في مثل هذا يطلق اسم الغير لغة ، لا أبالي بعد أن لا أجوز بقاء الذات مع عدمها ، ولابقاؤها مع عدم الذات ، .... وإن كان لايطلق اسم الغير على ذلك فلامنفعة لي فيه ، أيضا ، فالاشتغال بهذا الكلام من إفلاس المعتزلة ، .... ، ولاحاجة بنا إلى معرفة حقيقة هذا الاسم في اللغة ، بل الحاجة إلى إثبات قديم له صفات الكمال»(١)

وهذا كلام نفيس ، في غاية الجودة ، وهو بحق يصور مذهب السلف والأئمة المتقدمين ٠

ولست أريد بكلامي هذا، أن الذي يذهب إلى أن صفات الله تعالى لاهي هو ، ولاهي غيره - كما ذهب إليه السعد - مخطئ ، بل هو مصيب ، أيضا ، خاصة وأن قائله ماقاله الا لرد شبه نفاة الصفات ٠

فهذا مذهب صحيح ، والخلاف بينه وبين مذهب الأئمة المتقدمين خلاف في الألفاظ والاصطلاحات ، لافي حقيقة الأمر ٠ خاصة وأنه قد ذهب الى هذا الرأي بعض كبار الائمة(٢)٠

ولكن أريد بكلامي أن مذهب السلف ، وأولئك الأئمة أولى بالأخذ والاعتبار ، ولايصار إلى الرأي الآخر إلا عند الحاجة ٠

---

(١) التبصرة : ج ١ ص ٢٧٥ - ٢٧٦ ٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٤٩، شرح العقيدة الطحاوية : ج١ ص ٩٨.

المبحث الثاني
القدرة

المبحث الثاني : القدرة

تناول السعد عند إثباته لقدرة الله تعالى عدة مسائل ، وهي : تعريف القدرة ، ثم تفسير المراد بكونه تعالى قادرا ، ثم الأدلة على كونه تعالى مختارا، ثم أخيرا تناول شمول قدرته تعالى ، وأدلته على ذلك.

عَرَّف السعد القدرة بوجه عام بأنها : «صفة تؤثر وفق الارادة»(١)٠

وعرف قدرة الله تعالى بأنها : «صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها»(٢) ٠ وجعلها بمعنى القوة(٣)٠

وفَسَّر المراد بكونه تعالى قادرا بأنه : «هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك ، أي الذي يتمكن من الفعل والترك ، أي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة.»(٤)

فالسعد يفسر القادرية بالاختيار ، ويرى أن هذا الاختيار لا ينافي لزوم الفعـل عنه ، عند خلوص الداعي ، بحيث لايصح عدم وقوعه ٠ وهذا اللزوم لايستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب ، لأن الموجب هو الذي يجب عنه الفعل نظر إلى نفسه ، بحيث لايتمكن من الترك أصلا ، ولايصدق إن شاء ترك ، كالشمس في الإشراق والنار في الاحراق(٥)٠

استدل السعد على كون الله تعالى قادرا مختارا بعدة أدلة وهي :

الدليل الأول : أن الله تعالى صانع قديم له صنع حادث ، وصدور الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة دون الإيجاب ، وإلا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته ، حيث وجدت في الأزل العلة دون المعلول(٦)٠

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٣٩ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ١٢/أ ٠

(٣،٢) شرح العقائد النسفية : ص ٤٠ ٠

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٩ ، المقاصد : ج ٢ ص ٧٩ ٠

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٩ ٠

(٦) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٠ ٠

قال السعد : ولايتم هذا - أي هذا الدليل - إلا بعد إثبات أن الحوادث تستند إلى الباري تعالى بلا واسطة ، وذلك بأن يبين أنه قديم بذاته وصفاته ، وأن العالم حادث بجميع أجزائه · أو يبين امتناع أن يكون موجبا بالذات ، ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار ، وتستند إليه الحوادث · أو يبين امتناع حركة سرمدية ، تكون جزئياتها الحادثة شروطا، ومعدات في حدوث الحوادث(١)·

فههنا ثلاث مقدمات يتوقف عليها هذا الدليل ، أما المقدمة الأولى وهي بيان حدوث العالم ، والمقدمة الثالثة وهي امتناع حركات سرمدية متعاقبة، فقد مر الكلام عليها في باب اثبات وجود الله تعالى(٢)·

أما المقدمة الثانية ، وهي بيان امتناع أن يكون موجبا بالذات ، ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار ، تستند إليه الحوادث، فيدل عليها الدليلان الثاني والثالث الآتيان، في بيان كونه تعالى قادرا ·

الدليل الثاني : قال : «لما ثبت انتهاء الحوادث إلى الواجب لزم كونه قادرا ، وإلا فإما أن يوجب حادثا بلا وسط ، فيلزم التخلف ، أولا فيلزم التسلسل.»(٣)

الدليل الثالث : قال : «تأثير الواجب في وجود العالم يجب أن يكون بطريق القدرة والاختيار ، إذ لو كان بطريق الإيجاب، فإما أن يكون بلا وسط، أو بوسط قديم ، فيلزم قدم العالم ، وقد بُيِّن حدوثه · وإما بوسط حادث ، فينتقل الكلام إلى كيفية صدوره، وتتسلسل الحوادث ، وقد بُيِّن بطلانه»(٤)·

الدليل الرابع : اختلاف الأجسام بالأوصاف ، واختصاص كل بما له من اللون، والشكل، والطعم، والرائحة ، وغير ذلك ، لابد أن يكون لمخصص ،

---

(١) المرجع السابق : نفس الجزء والصفحة ، بتصرف ·

(٢) انظر : ج٢ ص ٤٤٦ ومابعدها ، ص ٥٣٥ ومابعدها ، ج٢ ص٤٦١ ومابعدها، ص ٥٧١ ومابعدها .

(٣) المقاصد : ج ٢ ص ٨١ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨١ ·

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ، ص ٨١ ·

لامتناع التخصص بلا مخصص ، وذلك المخصص لايجوز أن يكون نفس الجسمية ، أو شيئاً من لوازمها ، لكونها مشتركة بين الكل ٠ بل أمر آخر ، فينقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم ، فإما أن تتسلسل المخصصات ، وهو محال ، أو تنتهي إلى قادر مختار، بناء على أن نسبة الموجب إلى الكل على السواء(١)٠

الدليل الخامس : لو كان موجد العالم ، وهو الله تعالى ، موجبا بالذات، لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه ، بمعنى أن يدل ارتفاعه على ارتفاعه ، لأن العالم حينئذٍ ، يكون من لوازم ذاته ، ومعلوم بالضرورة أن ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم ٠ لكن ارتفاع الواجب محال ٠ فتعين أن يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار ، دون اللزوم والإيجاب(٢)٠

الدليل السادس : اختصاص الكواكب والأقطاب بمحالها ، لو لم يكن بقادر مختار ، بل بموجب، لزم الترجح بلا مرجح ، لأن نسبة الموجِب إلى جميع أجزاء البسيط على السواء ٠

الدليل السابع : فاعل الحيوان وأعضائه على صورها، وأشكالها، يجب أن يكون قادرا مختارا ، إذ لو كان طبيعة، أو أمرا خارجا موجبا ، لزم أن يكون الحيوان على شكل الكرة ، إن كانت النطفة بسيطة ، لأن ذلك مقتضى الطبيعة، ونسبة الموجب إلى أجزاء البسيط على السوية ٠ وعلى شكل كرات مضمومة بعضها إلى البعض إن كانت النطفة مركبة من البسايط(٣)٠

الدليل الثامن : الاستدلال بالإجماع على كونه تعالى قادرا ، وكذا الاستدلال بالنصوص القطعية من الكتاب والسنة(٤)٠

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨١ ٠

(٢) المرجع السابق : نفس الجزء والصفحة ٠

(٣) المرجع السابق : ج ٢ ص ٨١ - ٨٢ ٠

(٤) المرجع السابق : ج ٢ ص ٨٢ ٠

الدليل التاسع : وبأن القدرة من صفات الكمال ، وضدها ، وهو العجز صفة نقص يجب تنزيه الله عنه(١)٠

الدليل العاشر : الاستدلال بما في هذا العالم من لطائف الصنع وكمال الانتظام، والإحكام، على كونه تعالى قادرا بحكم الضرورة(٢)٠

وقد ذكر السعد أن الأدلة السابقة لاتخلو عن محال مناقشة ، أما السبعة الأول ، فقد قال السعد : لأنها لاتخفى على المتأمل فيها ، الواقف على قواعد الفلسفة(٣)٠

وأما الدليل الثامن ، فلأن مرجع الإجماع ، والأدلة السمعية إلى الكتاب ودلالة المعجزات ٠ قال السعد : وهل يتم الإقرار بها ، والإذعان لها قبل التصديق بكون الباري قادرا ، فيه تردد وتأمل(٤)٠

وأما التاسع فلأنه فرع جواز اتصافه بها ، وكونها كمالات في حقه ، ووجوب اتصافه بكل كمال ، ونحو ذلك، من المقدمات التي ربما يناقش فيها(٥)٠

وأما العاشر فلابتنائه على أن مايشاهد من أمر السماء والأرض مستند إلى الواجب ، بلا واسطة ، لا إلى بعض معلولاته على مازعم الفلسفي(٦)٠

وعلى الرغم من تضعيف السعد لتلك الأدلة بما تقدم ، إلا أنه ذكر أن من كان طالباً للحق، غير هائم في أودية الضلال ، ربما يستفيد من تلك الأدلة القطع، واليقين، بلا احتمال(٧)٠

ثم إن السعد تناول مسألتين على صلة بهذا المبحث :

المسألة الأولى : عدم تناهي قدرة الله تعالى ٠ والأخرى : شمول قدرته ٠ وهذا بيانهما ٠

---

(١) المرجع السابق : نفس الجزء والصفحة ٠

(٢) المرجع السابق : نفس الجزء والصفحة ٠

(٧،٦،٥،٤،٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٢ ٠

عدم تناهي قدرة الله تعالى : يرى السعد أن قدرة الله تعالى غير متناهية ، بمعنى أنها ليس لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد ونهاية · أو إما بمعنى أنها لايطرأ عليها العدم · قال السعد : «وهذا ظاهر لايحتاج إلى التعرض» · وإما بمعنى أنها لاتصير بحيث يمتنع تعلقها · قال السعد : لأن ذلك عجز ونقص· ولأن كثير من مخلوقاته أبدي كنعيم الجنان ، وذلك بتعاقب جزئيات لانهاية لها بحسب القوة والإمكان · ولأن المقتضى للقادرية هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الامكان ، ولا انقطاع لهما»(١)·

وقد ضعف السعد هذا الدليل الأخير ، كما سيأتي الكلام فيه عند الحديث عن شمول قدرته تعالى · وقال : إن الأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته ، مثل قوله تعالى : ﴿والله على كل شيء قدير﴾(٢)·

شمول قدرته تعالى : يرى السعد أن قدرة الله تعالى شاملة للكل ، بمعنى أن تعلقها لايقتصر على البعض دون البعض(٣) وبمعنى أنه لامؤثر سواه أصلا(٤)، اي أن ماسوى الذات والصفات، من الموجودات واقع بقدرته وإرادته ابتداء ، بحيث لامؤثر سواه(٥)·

فالسعد يرى هنا أن لشمول قدرته تعالى معنيين لابد من الإيمان بهما ، **الأول** : أن تعلق قدرته لايقتصر على بعض الممكنات دون البعض ، أي بمعنى أنه تعالى قادر على كل ممكن ، سواء تعلقت به الإرادة والقدرة ، فوجد ، أم لا ، فلم يوجد ، أصلا ، أو وجد بقدرة مخلوق · ويعلم من ردود السعد على أصحاب الفرق المختلفة أنه يرى أن كل مايسمى ممكن فهو مقدور لله تعالى ، ولو كان هذا الممكن عبارة عن خلق الظلم، والجهل، والكذب ، وفعل القبيح ، أو كان ممكنا علم الله أنه لايكون، أو كان شرا ، أو كان فعلا للعبد ، وغير

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٤ ·

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٨٤.

(٣) المقاصد : ج ٢ ص ٨٤ ، شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ·

(٤) المقاصد : ج ٢ ص ٨٥ ·

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٥ ·

ذلك، وإن لم تتعلق قدرته بالفعل في إيجاد بعضها · لكن كونها ممكنة في ذاتها ، فالله تعالى قادر عليها(١)·

الثاني : أنه لامؤثر في الوجود سواه ، أي لاخالق لجميع مافي الوجود من أفعال، وذوات، وصفات ، وغير ذلك، إلا هو ·

وقد استدل على الأول بدليلين عقليين : الأول : أن العجز عن البعض نقص(٢). والثاني : بما مر ذكره في باب عدم تناهي قدرة الله تعالى ، وهو قوله : إن المقتضي للقادرية هو الذات ، والمصحح للمقدورية الإمكان، ولاتمايز قبل الوجود يخصص البعض(٣)·

وإنما جاء بالقيد الأخير ، وهو قوله : «ولاتمايز قبل الوجود يخصص البعض» لدفع اعتراض أورد على هذا الدليل مفاده أنه يمكن أن يقال : لم لايجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة ، أو مانع عنه ، ومجرد المقتضى والمصحح لايكفي بدون وجود الشرط ، وعدم المانع ·

فأجاب السعد : بما مر في الدليل ، من أنه لاتمايز للممكنات قبل الوجود ، ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه ، دون البعض(٤)·

غير أن السعد ضعف هذا الجواب بقوله : «وهذا ضعيف على ما سبق»· غير أني لم أقف له على كلام سابق ، تعرض فيه لذكر هذا الدليل ، وتضعيفه إياه ، ولعله يريد به الدليل الخامس، الذي استدل به على حدوث الأجسام ، كما مر ذكره(٥) ، والذي يشبه في مادة دلالته هذا الدليل ، حيث استدل هناك على حدوث الأجسام بفكرة تماثل الأجسام ، وعدم خلوها عن مقدار مخصوص، أو حيز مخصوص، وكل منهما حادث ، لكونه أثر المختار ،

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٤ - ٨٥ ·
(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ·
(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٤ ، وانظر : شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ·
(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٤ ·
(٥) انظر : ج٢ ص٤٦٩ من البحث ، وانظر : شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٣١ - ٣٣٢ ·

لأن نسبة الموجب إلى جميع المقادير والأحياز على السواء · فلابد من تماثل الأجسام في هذا الدليل ، ليصح توجه قدرة المختار اليها فيخصص منها مايشاء ويترك منها مايشاء ، وإلا لو لم تكن متماثلة ، بل كانت متميزة في ذواتها، لم يكن تخصيص بعضها دون بعض لقدرة المختار وإرادته ، بل لخصوص حالة عليها تلك الأجسام · وههنا يستدل السعد على شمول قدرته في أن المصحح للمقدورية هو الإمكان ، ومن أهم مقدمات هذا الدليل هو تماثل الأجسام لتكون الممكنات بالنسبة الى قدرته سواء ، وإلا لو تكن متماثلة ، لزم عليها أن لاتكون قدرته شاملة للكل ، لتمايز بعضها، وحصول استعدادات للمادة لحدوث ممكن دون آخر ·

لذلك ماذكره السعد بتضعيفه دليل حدوث الأجسام السابق بقوله : «ويرد عليه أنه يجوز أن يكون ذلك باعتبار المادة أو الصورة ، أو عدد الجواهر الفردة ، أو غير ذلك من الأسباب الخارجة» يصدق على هذا الدليل ، أيضا · كما سيأتي بيانه في مبحث النقد · لذا فلعله من المرجح أن مراده من قوله «وهذا ضعيف على ماسبق» أي ماسبق ذكره في تضعيف حدوث الأجسام المار ذكره ·

وبعد تضعيف السعد له قال : «فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته ، مثل : ﴿والله على كل شيء قدير﴾(١)(٢)·

هذه أدلة السعد على المعنى الأول بوجه عام ، أما أدلة بعض تفاصيل الممكنات ، كقدرته على خلق الظلم، والكذب، والجهل ، والشرور ، وغير ذلك فلم يتطرق لها على وجه الخصوص ، أما قدرته تعالى على أفعال العباد، وخلقه لها فستأتي أدلتها عنده، في مبحث أفعال الله تعالى ، إن شاء الله تعالى ·

* أما المعنى الثاني، وهوأنه لامؤثر سواه، ولاخالق ابتداء إلا هو، فقد نسبه إلى أهل الحق من المتكلمين، واستدل عليه ، نسبة إليهم، بثلاثة أدلة(٣) :

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٨٤ ·
(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٤ ، وانظر : شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ·
(٣) المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ٨٥ - ٨٦ ·

الدليل الأول : النصوص الدالة إجمالا على أنه خالق الكل ، لاخالق سواه ، وتفصيلا على أنه خالق السماوات والأرض ، والظلمات والنور ، والموت والحياة، وغير ذلك من الجواهر والأعراض ·

الدليل الثاني : دليل التوارد ، وهو أنه لو وقع شيء بقدرة الغير، وهو مقدور لله تعالى ، أيضا ، فلو فرض تعلق الإرادتين به معا فوقوعه إما بإحدى القدرتين فيلزم الترجح بلا مرجح ، وإما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد ، لأن التقدير أن كلا منهما مستقل بالإيجاد ·

وقد أورد السعد على هذا الدليل بأن قدرة الله تعالى أكمل، فيقع بها، وتضمحل قدرة العبد ·

الدليل الثالث : دليل التمانع ، وهو أنه لو وقع شيء بإيجاد الغير، وفرض تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بضد ذلك الشيء في حال إيجاد الغير ذلك الشيء ، كحركة جسم وسكونه ، في زمان بعينه ، فإن وقع الأمر جميعا لزم اجتماع الضدين ، وإن لم يقع شيء منهما ، لزم عجز الباري ، وتخلف المعلول عن تمام العلة ، وخلو الجسم عن الحركة والسكون · وإن وقع أحدهما لزم الترجح بلا مرجح ·

قال السعد : وفيه ماقد عرفت ، أي يرد عليه الاعتراض الوارد سابقا على دليل التوارد ، وقد قال السعد عن هذين الدليلين : «وفيهما ضعف»(١) ·

وقد مر تضعيف السعد لبرهان التمانع والتوارد ، وأنه ظني مشهوري ، وليس برهانيا يقينيا(٢) ·

وفي ختام هذا البحث أشير إلى مسألة تناولها السعد ، وهي مسألة عدم لزوم قدم المقدورات من قدم القدرة ، وذلك لأن القدرة وإن كانت قديمة ، إلا أن تعلقاتها حادثة. قال : «لايلزم من قدم القدرة ، قدم المقدورات ، لأنها صفة قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث»(٣) ·

---

(١) المقاصد : ج ٢ ص ٨٥ ·
(٢) انظر : مبحث الوحدانية : ج٢ ص ٧٧٩-٧٨٠.
(٣) شرح العقائد النسفية : ص ٤١ بتصرف ·

وقال : «كون القدرة قديمة لاينافي كون تعلقها مقارنا حادثا ، فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث أو حدوث القديم»(١)٠

النقـــــد :

تعرف القدرة لغة بأنها : «التمكن من إيجاد شيء»(٢) أو «صفة تقتضي التمكن»(٣) ، أو «الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة»(٤) ، أو «صفة تؤثر وفق الارادة»(٥) ٠

قال الراغب الاصفهاني : «القدرة إذا وصف بها الانسان فاسم لهيئة له، بها يتمكن من فعل شيء ما»(٦) ٠

وقال الغزالي : «القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي تهيأ الفعل للفاعل ، وبها يقع الفعل»(٧)٠

وهذه التعريفات كلها متقاربة ٠

والقدرة تطلق على الصفة ، وتطلق، أيضا، على المقدور، والتقدير ، فتارة يراد بها الصفة، وتارة يراد متعلقها، الذي هو نفس المقدور ، وتارة يراد نفس التعلق الذي هو التقدير(٨)٠

ومن معاني التقدير القدرة في قوله تعالى : ﴿فقدرنا فنعم القادرون﴾(٩) بالتخفيف والتشديد ٠

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٤١ بتصرف يسير ٠

(٢،٣) الكليات : ج ٤ ص ١٣ ، التوقيف على مهمات التعريف : ص ٥٧٥ ٠

(٤) التعريفات : ص ١٥١ ٠

(٥) المواقـف : ص ١٥٠ ، شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٣٩ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١١٨١ ٠

(٦) المفردات : ص ٣٩٤ ٠

(٧) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٥٤ ٠

(٨) انظر : مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ١٨ ، الكليات : ج ٤ ص١٣٠

(٩) سورة المرسلات ، الآية ٢٣ ٠

فالقدرة بمعنى الصفة لايوصف الله تعالى بضدها ، بخلاف المعنى الثاني، والثالث ، فإنه يوصف بها وبضدها(١) ، أما في المخلوق فيوصف بها وبأضدادها ٠

ولما جعل السعد القدرة بمعنى القوة في حق الله تعالى ، كان لابد من الإشارة إلى بيان العلاقة بينهما ، إذ ليست القدرة هي القوة على كل حال ٠

القوة في اللغة ضد الضعف(٢) ، ولها عند العلماء أكثر من معنى ؛ منها أنها المعنى الموجود في الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء، ولايصدر عنه إذا لم يشأ ، التي ضدها العجز(٣)٠

ومنها أنها المعنى الذي لاينفعل له وبسببه الشيء بسهولة ، وذلك لأنه كان يعرض لمن يزاول الأفعال والتحريكات الشاقة أن ينفعل منها ، وكأن انفعاله والألم الذي يعرض له منه، يصده عن إتمام فعله ، فكان إن انفعل انفعالا محسوسا، قيل له : ضعف وليست له قوة ، وإن لم ينفعل قيل : إن له قوة فكان أن «لاينفعل دليلا على المعنى الذي هو القوة(٤)٠

ومنها أنها المعنى الذي لاينفعل له وبسببه الشيء الا يسيرا ، وإن لم يفعل شيئا(٥) ٠

ومنها أنها الشيء لاينفعل البتة(٦)٠

ومنها أنها ذات القدرة ، والتي هي الحال التي للحيوان ، وبها يكون له أن يفعل ، وأن لايفعل ، بحسب المشيئة ، وعدم المشيئة ، وزوال العوائق(٧)٠

---

(١) الكليات : ج ٤ ص ١٣ ٠

(٢) مختار الصحاح : ص ٢٣٣ ٠

(٣،٤) انظر : الشفا - الالهيات : ص ١٧٠ ، أساس التقديس : ج ١ ص ٥٠٢ - ٥٠٣ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٢٣١ - ١٢٣٢ ٠

(٥،٦،٧) انظر : الشفا - الالهيات : ص ١٧٠-١٧١ اساس التقديس : ج ١ ص ٥٠٢ - ٥٠٣ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٢٣٢ ٠

ثم إن الفلاسفة نقلوا اسم القوة ، فأطلقوها على كل حال تكون في شيء، هو مبدأ تغير يكون منه في آخر، من حيث ذلك آخر(١) ، وإن لم يكن هناك إرادة ، حتى سموا الحرارة قوة لأنها مبدأ التغير من آخر في آخر ، بأنه آخر ، حتى إن الطبيب إذا حرك نفسه أو عالج نفسه ، وكان مبدأ التغير منه فيه ، فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج أو الحركة ، بل من حيث هو آخر ، بل كأنه شيئان ، شيء له قوة أن يفعل ، وشيء له قوة أن ينفعل(٢)· ومثله المعالج نفسه في تهذيب الأخلاق وتبديل الملكات(٣)·

ثم إن القوة بهذا المعنى الذي نقله إليه الفلاسفة ، وهي وصف المؤثرية، إما أن تكون مع قصد وشعور بأثرها ، أو من غير قصد وشعور بأثرها ، وعلى التقديرين فإما أن تكون آثارها مختلفة ، أو غير مختلفة · فههنا أربعة قوى : الأولى : الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والأفعال ، وهي القوة الحيوانية ، المسماة بالقدرة ·

الثانية : هي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في آثارها ، وهي القوة الفلكية ·

الثالثة : هي مبدأ لآثار وأفعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور وهي القوة النباتية ·

الرابعة : هي مبدأ لأثر على نهج واحد بدون قصد وشعور ، وهي القوة العنصرية(٤)·

واعتبار كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور(٥) ، لذلك فسرت القدرة بكونها صفة تؤثر وفق الإرادة · فالقسم الأول والثاني من أقسام القوة ،

---

(١) انظر : الشفا - الالهيات : ص ١٧١ ، شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٣٨ ·

(٢) انظر : الشفا - الالهيات : ص ١٧١ ، شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٣٨ ·

(٣) شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٣٨ ·

(٤،٥) شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٣٨ - ٢٣٩ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٢٣٠ ·

هما اللذان يصدق عليهما بأنهما قدرة . وقد اعتبر بعضهم اختلاف الآثار في كون القوة قدرة(١) ، والاعتبار الأول هو المعقول .

فالقوة أعم من القدرة(٢) ، فكل قدرة تسمى قوة ، وليس العكس. وإنما سميت القدرة قوة ، للمبالغة في الاقتدار على الأشياء ، بحيث لايلحق المتصف به ضعف ولافتور ، ولايعجزه شيء ، ففي القوة معنى القدرة وزيادة(٣) . ومنهم من يجعلهما بنفس المعنى والدرجة ، بمعنى أنهما مترادفان في المعنى(٤) .

ثم إن «القادر» هو المتصف بالقدرة ، فهو اسم فاعل من «قدر» «يَقْدِر» ، و«القدير» ، على وزن «فعيل» اسم فاعل منه ، للمبالغة و«المقتدر» على وزن «مُفْتَعِل» من «اقتدر» ، وهو أبلغ من سابقه(٥) .

وقيل «القدير» هو الفاعل لما يشاء على قَدْرِ ماتقتضي الحكمة ، لازائدا عليه، ولاناقصا عنه ، ولذلك لايصح أن يوصف به إلا الله تعالى ، و«المقتدر» يقاربه في المعنى(٦) .

ولفظ «القادر» متى أطلق من غير تقييد فلايصح أن يوصف به غير الله تعالى ، لأن له وحده القدرة المطلقة ، بخلاف غيره ، فإنه متى أطلق عليه هذا الوصف يقيد بما يقدر عليه ، فيقال : قادر على كذا(٧) .

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٣٨ - ٢٣٩ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٢٣٠ .

(٢) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ١٢/أ .

(٣) انظر : المباحث المشرقية : ج ١ ص ٥٠٢ ، حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ١١٦ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٢٣٢ .

(٤) حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ١١٦ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٢٣١ ، بصائر ذوي التميز : ج ٤ ص ٣١٤ .

(٥) انظر : لسان العرب ، مادة "قدر" : ج ٥ ص ٧٤ .

(٦) المفردات : ص ٣٩٤ ، بصائر ذوي التمييز : ج ٤ ص ٢٤٦ .

(٧) المفردات : ص ٣٩٤ .

وثبوت صفة القدرة لله تعالى على أنه وصف وجودي يقوم بذات الله تعالى ، زائدا على ذاته ، قد تقدم الكلام عليه في مبحث زيادة الصفات على الذات ·

وأما ثبوت كونه تعالى قادرا بمعنى أنه إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، فهو مما أثبته أهل السنة والجماعة، وجمهور المتكلمين، وخالف فيه الفلاسفة ، وقالوا بالإيجاب ، كما سيأتي ·

والآن وبعد هذه المقدمة الوجيزة أشرع في نقد كلام السعد.

نحن نلحظ عندما عرف السعد القدرة بوجه عام بأنها «صفة تؤثر وفق الارادة» قد اعتبر الارادة لصدق اتصاف الحي بالقدرة ، والتي هي القصد والشعور · إذ لولا الارادة لما وصف الحي الذي تصدر عنه الآثار المختلفة أنه ذو قدرة ، بل ذو قوة ، وهي القوة النباتية ، عند تعدد الآثار ، أو القوة العنصرية عند توحد الأثر ، وكونه على نهج واحد ·

وهذا التعريف منه للقدرة من كتاب شرح المقاصد في باب الأعراض أما في باب الإلهيات منه ، فلم يتعرض لتعريفها ، اكتفاء منه - فيما يبدو - بماتقدم من تعريفها في مبحث القدرة السابق. غير أن التعريف السابق للقدرة بوجه عام لايصلح لتعريف قدرة الله تعالى لنقصان قيد "القدم" ، لأن قدرة الله تعالى قديمة ، والسعد لم ينص على قدم الصفة عند حديثه عن قدرة الله تعالى في باب الإلهيات ، كما فعل غيره(١) ، عند تركه لتعريفها في هذا الباب ، ليعلم أن هذا القيد مضموم إلى تعريف القدرة بوجه عام ، والذي جاء في مبحث الأعراض ·

وأما النص الآخر الذي قصره على تعريف قدرة الله تعالى بأنها «صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها» فهو من كتاب شرح العقائد النسفية،

---

(١) انظر : المواقف : ص ٢٨٢ ·

وهذا التعريف - على الرغم من ذكر قيد القدم فيه ، إلا أنه لم يتناول ذكر كونها وفق الارادة ، لأن القصد والارادة والشعور شرط في كون تلك الصفة قدرة، وإلا لعادت قوة ، خالية عن الادراك والقصد والشعور ، وكان تأثيرها حينئذٍ كتأثير الطبيعة(١)٠ كالحرارة والبرودة(٢) .... الخ ٠

ولعل السعد قد تسامح في تعريف قدرة الله تعالى ، لأنه أمر يفهم من مجمل كلامه في باب الالهيات ، خاصة وأن تعريف ذات الله تعالى وصفاته لايمكن نيله بالحد التام ، والذاتيات ، بل كل مايقال فيه فهو من قبيل التعريف بالرسم ، لأن العقول محجوبة عن كنه ذاته وصفاته فيتعذر حينئذٍ التعريف بالذاتيات(٣)٠

فالرسم التام لقدرة الله تعالى أن يقال : «صفة وجودية قديمة قائمة بذات الله تعالى ، تؤثر وفق الارادة» ٠

وأما جعل السعد صفة "القوة" لله تعالى الثابتة له في كتابه الكريم ، كما في قوله تعالى : ﴿ولو يرى الذين ظلموا ، إذ يرون الذاب أن القوة لله جميعا﴾(٤) ، وقوله تعالى : ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾(٥) ، هي بعينها القدرة ، فهذا أمر جلي ، لأن القوة ، وكما تقدم ، إن كانت عن قصد وشعور كانت مرادفة للقدرة ، إذ لو أريد به خلاف ذلك لكان لايختلف حاله عن حال القوى الطبيعية ٠ لكن ربما يقال : إن القوة في حق الله تعالى تفيد معنى القدرة وزيادة ، وهي تمام نفوذ القدرة ، ونفي الضعف والفتور واللغوب عن قدرته تعالى، بعد تعلقها بمتعلقاتها، كما قال تعالى :﴿ولقد خلقنا السماوات والأرض ومابينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب﴾(٦)(٧) .

(١) المواقف : ص ١٥٠ ٠
(٢) حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٢ ص ٢٢٤ ٠
(٣) حاشية الدسوقي على أم البراهين: ص٩٩، حاشية الشرقاوي على الهدهدي : ص٦٠
(٤) سورة البقرة ، الآية ١٦٥ ٠
(٥) سورة الذاريات ، الآية ٥٨
(٦) سورة ق ، الآية ٣٨ ٠
(٧) وانظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ٣٣ في كون القوة لله بمعنى القدرة.

ثم إن تفسير السعد للقادر بأنه الذي «إن شاء فعل وإن شاء ترك» ، تفسير حق وصواب ، وافق فيه السعد مذهب أهل السنة والجماعة ، وخالف في إثبات هذا الحكم لله تعالى ، الفلاسفة الذين قالوا بالإيجاب الذاتي ، وأن العالم لازم لله تعالى كلزوم أشعة الشمس لجرمها ، فهم بذا ينفون كون الله تعالى قادرا بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك ، أي أن فعله تعالى ليس عن ارادة وقصد واختيار ، بل هو لازم الفعل ، لكونه بذاته علة للموجودات ، ووجود العلة يقتضي وجود المعلول . ووجود الله تعالى أزلي ، فالعالم معه أزلا ، لكونه معلوله . والرازي من المتكلمين في بعض كتبه المتأخرة ربما أفهم كلامه الميل إلى مذهب الفلاسفة(١) .

وهم ، أي الفلاسفة ، وإن ادعو إثبات الإرادة لله تعالى ، حيث نقل عنهم أنهم يقولون : الله تعالى فاعل مختار ، بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، وقالوا : إن صدق الشرطية لايقتضي وجود مقدمها ولاعدمه ، فمقدم الشرطية الأولى بالنسبة إلى وجود العالم دائم الوقوع ، ومقدم الشرطية الثانية دائم اللاوقوع ، فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة(٢) ، إلا أن هذه الدعوى كلام لاتحقيق له ، لأن الواقع بالإرادة والاختيار مايصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل . فإن أريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الأولى ، وعدم وقوع مقدم الشرطية الثانية ، دوامهما مع صحة وقوع نقيضهما ، فهذا مخالف لما هم مصرحون به ، من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم ، بحيث لايصح عدم وقوعه منه ، وإن أريد دوامهما مع امتناع نقيضهما ، فليس هناك حقيقة الإرادة ، والاختيار، بل مجرد اللفظ . وأيضا، متعلق الإرادة يجب أن يكون

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٣ ص ١١ - ١٢ ، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: ص ٢٩٨ - ٢٩٩ .

(٢) الذخيرة : ص ٧٤ ، وانظر : الشفا - الإلهيات : ص ١٧٣ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٢٨ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٤١ ، شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية بحاشية الكلنبوي : ج ٢ ص ٧٧ - ٨٢ .

حادثا ، والعالم عندهم قديم ، فليس هذا الكلام منهم إلا لأجل التمويه والتلبيس(١) ٠

وأما ماذكره السعد من عدم منافاة الاختيار للزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي ، بحيث لايصح عدم وقوعه ، وكون هذا اللزوم في ذلك الآن مغايراً للإيجاب الذي قالت به الفلاسفة ، فهو كلام حق وصادق(٢) ٠

قال ابن تيمية : «إذا قيل : هو موجب بذاته أو علة بذاته ، ونحو ذلك، أنه موجب مايوجب من مفعولاته بمشيئته وقدرته ، في الوقت الذي شاء كونه فيه ، فهذا حق ، لامنافاة بين كونه موجبا وفاعلا بالاختيار على هذا التفسير٠ وإن أريد به أنه موجب بذات عَرِيَّةٍ عن الصفات ، أو موجب تام لمعلول مقارن له ، فكل من الأمرين باطل.»(٣) ٠

لقد استدل السعد بعدة أدلة على إثبات كونه تعالى قادرا ، مختارا في فعله ، بمعنى «إن شاء فعل ، وإن شاء ترك» لكن كلامه يشعر بأنها بأسرها ضعيفة عنده ، ولاترقى إلى الأدلة البرهانية ٠ وهذا الكلام منه بشأن تضعيف تلك الأدلة التي ساقها ، كلام جانب فيه الصواب - في نظري - بل إن بعض تلك الأدلة برهانية يقينية ، لاسيما الأدلة السمعية ، وبعض الأدلة العقلية الظاهرة الدلالة ، كما سيأتي ٠

وما استدل به السعد من أدلة نقله عمن تقدمه من المتكلمين ، لاسيما الرازي والسمرقندي والإيجي ، كما سيأتي بيانه ٠

إن الأدلة الثلاثة الأولى التي استدل بها السعد هي عمـــــــدة متقدمـــــــي المتكلمين على مطلبهم هذا ، وقد اعتمدها المتأخرون لقوتـــها

---

(١) الذخيرة : ص ٧٥ ٠

(٢) انظر : المواقف : ص ٢٨٢ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٤٦ - ٤٧ ٠

(٣) درء تعارض العقل والنقل : ج ١ ص ٤٠٣ ٠

وظهــــورها(١).

وهذه الأدلة الثلاثة تشترك كلها في مادة الاستدلال على كونه تعالى مختارا قادرا ، وهي امتناع استناد الحادث الى القديم - إن لم يكن الاستناد مرجعه إلى القدرة المختارة - إذ سيكون الاستناد حينئذٍ بطريق الإيجاب ، وهو محال على أية حال · لأنه إما أن يستند إليه بلاوسط ، فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة ، وهو محال ، وإما بوسط ، وهو إما حادث ، فينساق الكلام إليه ، أيضا ، ليخلص إما إلى تسلسل الأوساط الحادثة ، وهو محال عند السعد ، واما إلى التخلف ، كما مضى ·

وإما وسط قديم ، فيلزم قدم العالم ، وهو باطل ، أيضا ، إذ قد تقدم حدوثه ·

وواضح أن الدليل الثالث عين الدليل الثاني مع زيادة تفصيل ، وكذا الثاني فيه زيادة تفصيل للأول ·

وهذه الأدلة كلها تقوم على تلك المقدمات التي نبه عليها السعد ، ومن هذه المقدمات ماهو مقرر صحيح عند أهل السنة والجماعة ، متفق عليه فيما بينهم · وهما المقدمتان الأولى والثانية ، إذ العالم حادث بجميع أجزائه عند أهل السنة والجماعة ، لاشئ منه بقديم العين بالاتفاق ، وكذا القول بنفي الوسط القديم ، الصادر عن الله تعالى بالإيجاب ، والذي تصدر عنه الحوادث بالاختيار · لأنه لاشيء قديم غير الله تعالى ، عندهم ·

وأما المقدمة الثالثة ، والتي يرى السعد أنه لابد من تحققها للحكم بكونه تعالى قادرا ، وهي امتناع حوادث لا أول لها ، تكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث ، فهي ليست مسألة اتفاق · وقد تقــــدم

---

(١) انظر هذه الأدلة في : تمهيد الأوائل : ص ٥٣ - ٥٦ ، العقيدة النظامية : ص ٢٠ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٥٤ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٢٩ - ١٣٠، المحصل : ص ٢٣٣ ومابعدها ، المطالب العالية : ج ٣ ص ٨٦ ومابعدها، الصحائف الإلهية : ص ٣١٩ (البرهان الأول) ص ٣٢٢ (البرهان الثاني) ، شرح العقيدة الإصفهانية : ص ٢٥ ، مجموع الفتاوي : ج ٨ ص ٨٣ - ٨٤ ، ص ٨٦، المواقف : ص ٢٨١ ، شرح المواقف : ص ٤١ - ٤٤ ·

الكلام على هذه المسألة ، عند الحديث عن تسلسل الحوادث في جانب الماضي(١) وبَيَّنْت هناك ضعف أدلة النافين لهذا النوع من التسلسل · ويرى شيخ الاسلام ابن تيمية أن هذا النوع من التسلسل ليس بمحال، ولايلزم منه نفي القدرة والاختيار ، بل سبحانه وتعالى لم يزل بقدرته التي هي سبب لاتصافه تعالى بصفاته وأفعاله الاختيارية ، يوجد ، ويعدم، ويخلق، ويفني ، ويحي ويميت، ويرزق، ويمنع .... الخ ·

فهو سبحانه وتعالى بذا متصف بالقدرة مع تسلسل متعلقاتها من الصفات الاختيارية، أزلا، بالفعل، وعلى الحقيقة(٢)·

فأدلة السعد هذه صحيحة ومحل اتفاق بين أهل السنة والجماعة لو جرد منها التسليم بتلك المقدمة ، لأنها ليست بلازمة وصادقة في صحة اتصافه تعالى بالقدرة ·

ومن البَيِّن أن هذه الأدلة الثلاثة تثبت القدرة والاختيار لله تعالى بناءً على فكرة حدوث ماسوى الله تعالى ، والتي يمتنع استنادها إلى القديم إلا بأن يكون مختارا ، كما مر ، غير أنه قد تقدم معنا في مبحث إثبات وجود الله تعالى عند السعد ، أنه استدل هناك على حدوث العالم بفكرة القدرة المختارة، التي يجب أن يكون أثرها حادثا، وفي هذا دور ظاهر · فيجب اختيار أحد الدليلين للاستدلال به على إحدى القضيتين ، إما حدوث العالم ، وإما القدرة والاختيار ، والاكتفاء بالأدلة الأخرى ، غير هذا الدليل ، على المطلب الآخر ·

ولاشك أن الاستعانة بدليل الحدوث يناسب هذا المقام، أي لإثبات اختياره تعالى ، أما الاستعانة بدليل الاختيار لإثبات حدوث العالم ، والذي هو أحد مقدمات العلم بوجوده تعالى ، في مبحث وجوده تعالى فلايصح هناك ، لمابينت من لزوم توقف العلم بوجوده تعالى على العلم بحدوث العالم وهو بعد لم يتم ، فلو توقف العلم بحدوث العالم على كونه مختاراً للزم منه توقفه على وجوده تعالى ، فيلزم فيه الدور(٣).

---

(١) انظر : ج٢ ص ٥٧١ ومابعدها .
(٢) انظر رأي ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل : ج ١ ص ٣٩٥ - ٣٩٦ ، مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ٢٣٨ ومابعدها ، ص ٢٤٧ ومابعدها ·
(٣) انظر :ج٢ ص ٥٨٩ ومابعدها عند نقد الدليل السادس من أدلة امتناع تسلسل الحوادث، ج٢ ص ٥٩٩-٦٠٠ عند نقد الدليل الثالث على حدوث العالم .

وأما الدليل الرابع فهو يقوم على فكرة تماثل الأجسام ، وإذا كانت الأجسام متماثلة فلابد من استنادها الى القادر المختار ليخصص كل منها بمالها من الأوصاف المختلفة ، حسبما هو مشاهد وملموس . ومن الممتنع استنادها الى الموجب ، لأن نسبة الموجب إلى الكل المتماثل على السواء . وهذا يقتضي أحد أمرين : إما أن لاتُوجَد الأوصاف المميزة للأجسام ، البتة ، فلايكون للأجسام وجود ، وإما أن تظهر الأجسام كلها على صفة واحدة ، فتكون جسما واحد .

وأما إن كان المخصص لتلك الأوصاف هو نفس الجسمية أو لازما من لوازمها ، فإنه يلزم منه تساوي الأجسام في جميع الصفات . وأما إن كان المخصص أمر آخر خارج عن الجسمية ولوازمها وعن الموجب والمختار ، فإنه ينتقل الكلام إلى هذا الأمر ، ماهو مخصصه ، وهكذا دواليك ، فإما أن ينتهي إلى الدور أو التسلسل في الحوادث(١) ، وكلاهما محال عند السعد .

وهذا الدليل ، كما هو مُوَجَّه للاستدلال به على القادر المختار ، فهو أيضا ، موجه للاستدلال به على حدوث الأجسام (العالم). لذا فقد استدل به السعد على مطلبه الآخر ، كما مر ذكره ، في مبحث وجود الله تعالى عنده(٢).

وقد ذكرت في نقده هناك ، أن من أوائل من تناول هذا الوجه بالاستدلال به على الأمرين السابقين الامام الجويني، واعتمده متأخرو المتكلمين كالرازي ، والآمدي ، والسمرقندي ، في الاستدلال به على حدوث الأجسام .

كما استدل به كل من الرازي(٣) والسمرقندي(٤) في مبحث القدرة ،

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٣ ص ٨٨ - ٨٩ ، الصحائف الالهية : ص ٣٢٤ .

(٢) انظر : ج٢ ص ٤٦٩ الدليل الخامس على حدوث العالم، ص٦٠٦ ومابعدها ، من البحث .

(٣) انظر : المطالب العالية : ج ٣ ص ٨٨ - ٨٩ .

(٤) الصحائف الالهية : ص ٣٢٣ - ٣٢٤ .

مع زيادة تفصيل عما عند السعد · والظاهر أن السعد قد اقتبس هذا الدليل عن السمرقندي ، كما هو ظاهر من تفاصيل الدليل ·

ونحن نلحظ أن هذا الدليل يقوم على مقدمتين ، هما أساسه ، وهما : تماثل الأجسام ، وامتناع حوادث لا أول لها ، وكلا المقدمتين غير مسلم بهما، كما مر ذكرهما فيما مضى(١)·

على أن هذا الدليل معارض بالمختار ، أيضا ، لأن نسبة حصول العالم إلى جميع الأوقات وجميع الأحياز بالنسبة للمختار على السوية(٢) ، إلا أن يكون الاختيار لداعٍ ومرجح ، ويلزم عليه التسلسل في الحوادث ، وهو مايمنعه السعد ·

لذا فهذا الدليل غير برهاني ·

أما الدليل الخامس فأصل فكرته تقوم على أن التغير في المعلول يؤذن بتغير علته ، وقد أخذه السعد ، فيما يبدو ، عن الرازي(٣) غير أنه تصرف فيه بما يخل ظاهره بوجه الدلالة ، ذلك أنه أقام دليله على فكرة أن ارتفاع المعلول - وهو العالم - مؤذن بارتفاع العلة ، وهو الله تعالى ، فيما لو كان الله تعالى موجبا بالذات · لكن للمنازع أن يدعي أبدية المعلول وعدم ارتفاعه البتة ، وهو مايصرحون به من أبدية العالم في الجملة ، أي أبدية المعلول · فلايتوجه في الدليل أي إلزام عليه · بينما الذي ذكره الرازي هو ارتفاع الحوادث ، بدل ارتفاع العالم ، حيث قال : «لو كان تعالى موجبا بالذات ، لزم من ارتفاع هذه الحوادث وعدمها ، ارتفاع ذات الله تعالى وعدمه ، وهذا محال ، فذاك محال · بيان الملازمة : أن هذه الحوادث مفتقرة الى سبب لامحالة ، فارتفاعها يكون لارتفاع سببها ، وارتفاع ذلك السبب يكون لامحالة

---

(١) انظر : ج٢ ص ٥٧١ ومابعدها ، ج٢ ص ٦١٢-٦١٣ من البحث ·

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ٣ ص ٩٩ - ١٠٠ ·

(٣) انظر : المطالب العالية : ج ٣ ص ٩٦ - ٩٧ ·

لارتفاع أسباب تلك الأسباب ، ولاتزال تلزم هذه الاعتبارات عند التصاعد حتى تنتهي إلى العلة الأولى · فإذا كان الأثر من لوازم المؤثر ، ومن المعلوم بالضرورة أن ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم .... ، فيلزم الجزم بأن ارتفاع هذه الحوادث يكشف عن ارتفاع ذات العلة الأولى · ومعلوم أن ذلك محال باطل ، فوجب القول بأن تأثير العلة الأولى في هذه الآثار ليس على سبيل الوجوب واللزوم ، بل على سبيل الصحة والاختيار»(١)·

وإلزام الرازي - كما هو ظاهر - إلزام صحيح ، لأن كلامه في ارتفاع الحوادث اليومية المشاهدة ، بخلاف العالم ، فإنه لم يشاهد ارتفاعه بالمرة ، ليلزم من ارتفاعه ارتفاع ملزومه وعلته ·

وهذا الدليل على الرغم من قوته ووجاهته ، وظهور دلالته إلا أنه - في نظري - دليل جدلي ، لايرقى إلى رتبة الأدلة اليقينية ، لأن الفلاسفة وإن قالوا بالايجاب ولزوم الفعل عن الله تعالى ، وكونه علة لما صدر عنه ، غير أنهم يرون أن حصول الحوادث اليومية ليست صادرة عن المبدأ الأول ذاته ، لامتناع صدور الكثير عنه عندهم ، بل صادرة عن العقل العاشر ، العقل الفعال ، المدبر لما تحت فلك القمر ، المؤثر في عالم الكون الفساد ، المفيض للصور والأعراض على العناصر والمركبات ، بسبب مايحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية وأوضاعها(٢) ، الموجب للكثرة · وصدور الكثرة عنه ليس بتوقف آحاد الحوادث اليومية عليه بالفعل المباشر ، بحيث يكون علة ، والصادر عنه معلولا له (كالحال في العلة والمعلول) ، ليلزم من ارتفاعه ارتفاع علته · بل الحوادث اليومية عندهم متوقفة ومترتبة على حوادث غير قارة الذات ، قديمة النوع ، حادثة الآحاد ، وهي حركة فلك القمر ، الذي بحركته الدائمة ، يفيد كل حركة سابقة منه استعدادا للاحق ·

---

(١) انظر : المرجع السابق : نفس الجزء والصفحة ·

(٢) المواقف : ص ٢٦٣ ·

وتَمَثّلوا ذلك بالذهاب الى موضع ، فإن الحركة إلى كل حد من حدود المسافة تكون معدة للحركة إلى حد آخر بعده ، ويمتنع حصول الحركة الثانية عن ذلك المتحرك ، دون حصول الحركة الأولى عنه(١)٠

فارتفاع الحوادث اليومية لايوجب ارتفاع العلة الأولى - المبدأ الأول - عند الفلاسفة القائلين بالإيجاب الذاتي ٠

على أن هذا الدليل يقوم على فكرة امتناع حوادث لا أول لها ، وهي مقدمة غير مسلمة ، كما تقدم ٠

أما الدليل السادس فقد سبق السعد إليه الرازي(٢) والسمرقندي(٣) ويبدو أن السعد قد اقتبسه من الأخير ، للتشابه بين عبارتهما ، ولأن الرازي لم يذكره في معرض الاستدلال به على كون الباري تعالى مختارا ، بل في معرض معارضة دليل الفلاسفة العمدة على قدم العالم ، الذي مفاده أن كل مالابد منه في كونه تعالى موجدا للأشياء ، حاصل في الأزل ، ومتى ماكان كل مالابد منه في المؤثرية حاصل في الأزل ، فإنه يجب صدور الأثر عنه ، أزلا ، لئلا يلزم ترجيح بعض الأوقات بلا مرجح ، عند القول بالاختيار وتأخر الأثر عنه(٤) ، ولأن تعلق القدرة بأحد الضدين إما لذاتها فيستغني الممكن عن المرجح ، فينسد باب إثبات الصانع ، وإما لا لذاتها فيحتاج إلى مرجح ، ويلزم التسلسل(٥)٠

فأصل دليل السعد معارضة من المتكلمين للفلاسفة على تلك الدعوى ، فقد عارضهم الإمام الرازي في عدة وجوه ، تدل على أن الفلاســـفة قد لزمهم

---

(١) انظر : الصحائف الالهية : ص ٣١٩ - ٣٢٠ ، وانظر : شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية بحاشية الكلنبوي : ج ١ ص ٦٣ - ٦٦ ٠

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ٤ ص ٥١ ٠

(٣) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٣٢٤ - ٣٢٥ ٠

(٤) انظر : المطالب العالية : ج ٤ ص ٤٥ - ٤٦ ٠

(٥) المواقف : ص ٢٨١ ٠

القول بالترجيح بلا مرجح(١) ، سواء شعروا أو لم يشعروا، ومن هذه الوجوه ماذكره السعد في هذا الدليل ٠

وتلخيص دليل السعد أن الفلك جرم بسيط عند الفلاسفة ، فتكون جميع النقط فيه متشابهة ، فاختصاص نقطتين معينتين من تلك النقط بالقطبية دون سائر النقط ، يوجب رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لالمرجح(٢) ، هذا فيما يخص اختصاص الأقطاب بمحالها ٠

أما ختصاص الكواكب بمحالها ، فلأن الكواكب مركوزة في أوضاع معينة من أجزاء الفلك ، وجميع الأجزاء المفترضة في الفلك متشابهة ، لكونه بسيطا ، كما مر ، فحصول كل كوكب بمحل معين من أجزاء الفلك ، مع لاتناهي تلك الأجزاء منه ، دون سائر الجوانب والأجزاء، يكون ترجيحا لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح(٣) ٠

وهذا الدليل ، على الرغم من قوته ، لايرقى - في نظري - إلى الأدلة البرهانية اليقينية ، لأن الفلاسفة يرون أن اختصاص الأقطاب والكواكب بمحالها، لم يقع لا لمرجح ، بل هو مقتضى الحركة(٤) ، وهذه الحركة عندهم قديمة النوع ، حادثة الآحاد ٠ فكان استناد تلك الآثار إلى الموجب بطريق الوسط ، الذي هو الحركة ٠

أما الدليل السابع فقد أورده الرازي على سبيل المعارضة لدليل الفلاسفة العمدة(٥) ، كما في الدليل السادس ، السابق ٠ واستدل به على إثبات القادر المختار ، السمرقندي(٦) ، وعنه ، كما هو ظاهر - أخذ السعد هذا الدليل ، للتشابه بين العبارتين ٠

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٤ ص ٥١ ومابعدها ٠

(٣،٢) انظر : المطالب العالية : ج ٤ ص ٥١ ٠

(٤) انظر : المطالب العالية : ج ٤ ص ٨٠ ، ص ٨٣ - ٨٤ ٠

(٥) انظر : المطالب : ج ٤ ص ٥٣ ٠

(٦) انظر : الصحائف الالهية : ص

وملخص الدليل أن اختلاف أعضاء الحيوان وأشكاله ، واختصاص كل عضو بجزء معين دون سائر الأجزاء ، لايخلو إما أن يكون بفعل الطبيعة، أو الموجب ، أو المختار · يستحيل أن يكون بفعل الطبيعة أو الموجب، لأن الحيوان سيكون على شكل كرة ، إن كانت النطفة بسيطة ، وعلى شكل كرات مضمومة بعضها إلى البعض ، إن كانت النطفة مركبة · فيجب أن يكون فاعل ذلك قادراً مختاراً ·

وهذا الدليل قريب في مادة الدلالة من الدليل السادس السابق ، وهو أظهر منه في الدلالة ، وأقوى منه ، وهو والدليل السادس يشتركان في مادة الدلالة من حيث أن فكرتهما تقوم على أن العلة والموجب يكون تأثيره في اللازم الصادر عنه ، على طريقة وأداء واحد ، لايختلف بالنسبة إلى أي جزء من أجزاء الصادر عنه · فاختلاف اللازم في الأشكال والصفات ، والأوضاع ، والجهات ، والمقادير ، ... ، يدل على أن الملزوم ، الفاعل ، ليس موجبا · بل قادرا ، فاعلا بالاختيار ·

قال السمرقندي عن هذا الدليل : «وفيه نظر، لجواز أن يكون امتزاج الأجزاء مانعا من الكرية»(١)·

وتبرع الرازي بذكر مايمكن أن يجيب به الفلاسفة عنه ، بقوله : «لم لايجوز أن يقال : إن لله تعالى ملكا ، يصور من تلك النطفة تلك الأعضاء المختلفة ، بحسب المصلحة والحكمة وذلك الملك فاعل مختار»(٢)·

أما الدليل الثامن ، وهو الاستدلال بالإجماع وبالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، فهو أصح الأدلة وأحسنها ، وأوضحها حجة ، وقد أجمع علماء أمة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، على أنه تعالى متصف بالقدرة ، والاختيار في فعله ، وهذا ما أقر به علماء كل دين سماوي ، بلا استثناء ·

وقد دلت الآيات القرآنية الكريمة ، والأحاديث النبوية الشريفة على هذا الأمر العظيم ، فمن كتاب الله تعالى ، قوله : ﴿ولو يرى الذين ظلموا إذ

---

(١) الصحائف الالهية : ص ٣٢٦ ·
(٢) المطالب العالية : ج ٤ ص ٨٦ ·

يرون العذاب أن القوة لله جميعا﴾(١) ، وقوله تعالى : ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾(٢) ·

وقوله تعالى : ﴿والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون﴾(٣) ·

وقوله تعالى : ﴿أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة﴾(٤)·

ومن السنة ، قوله ، صلى الله عليه وسلم في الحديث : «اللهم إني استخيرك بعلمك ، وأستقدرك بقدرتك»(٥)·

فتلك الآيات ، وهذا الحديث ، كلها صريحة في إثبات صفة القدرة لله تعالى ، ويستحيل ثبوت القدرة له تعالى ، دون أن يثبت لازمها وهو الاختيار ، إذ انتفاء اللازم ، وهو الاختيار يؤذن بانتفاء الملزوم ، وهو القدرة ، فيلزم ، حينئذٍ ، تكذيب النصوص الشرعية ·

أما الآيات الدالة على كونه تعالى قادرا ، فكثيرة جدا ، منها قوله تعالى : ﴿قل إن الله قادر على أن ينزل آية﴾(٦) ، قوله تعالى : ﴿أو ليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم﴾(٧) وقوله تعالى : ﴿أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى﴾(٨)·

وقوله تعالى : ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾(٩) ، وقوله تعالى : ﴿وكان الله على كل شيء مقتدرا﴾(١٠)·

---

(١) سورة البقرة ، الآية ١٦٥ ·
(٢) سورة الذاريات ، الآية ٥٨ ·
(٣) سورة الذاريات ، الاية ٤٧ ·
(٤) سورة فصلت ، الآية ١٥ ·
(٥) تقدم تخريجه ، انظر ج٣ ص ٩٥٨ من البحث ·
(٦) سورة الأنعام ، الآية ٣٧ ·
(٧) سورة يس ، الآية ٨١ ·
(٨) سورة القيامة ، الآية ٤٠ ·
(٩) سورة البقرة ، الآية ٢٠ ·
(١٠) سورة الكهف ، الآية ٤٥ ·

والآيات في إثبات كونه تعالى قادرا وقديرا ومقتدرا ، كثيرة جدا في كتاب الله تعالى ، وثبوت هذه الأوصاف المشتقة له تعالى يدل على ثبوت مأخذ الاشتقاق ٠

أما النصوص الشرعية في كونه تعالى خالق الخلق ، وفاطر السماوات والأرض، وبديعهما ، فكثيرة جـــدا ، وثبوت فعل الخلق والرزق، والإحياء، والإماتة ، ..... ، وغير ذلك من الأفعال له،تعالى،دليل على اتصافه تعالى بالقدرة ، والفعل بعد أن لم يفعل ، وهذه كلها لوازم ومتعلقات القدرة والاختيار٠

ومن أعظم الأدلة في إثبات الاختيار لله،تعالى،في فعله المتضمن اتصافه تعالى بالقدرة قوله تعالى : ﴿وربك يخلق مايشاء ويختار﴾(١)٠

فإن ترتيب الاختيار بعد الخلق ، الذي هو من متعلقات القدرة دليل على أنه تعالى قادر مختار في فعله ٠

وأما تردد السعد في هذا الدليل ، فغير مرضي ، كما سبق بيانه في مبحث زيادة الصفات على الذات(٢)٠

وأما الدليل التاسع فهو أيضا من أوضح الأدلة وأجودها ، وهو دليل يقيني على وجوب اتصاف الله تعالى بصفات الكمال ، التي منها القدرة والاختيار ، وقد تقدم الكلام عليه ، وعلى تردد السعد فيه ، في مبحث زيادة الصفات على الذات(٣)٠

أما الدليل العاشر ، فهو ، أيضا ، من أصح الأدلة وأجودها ، وهو دليل عقلي يقيني ، برهاني ، على أن الله تعالى قادر مختار ، فإن اشتمال هذا الكـــون على غرائب الصنع ، ودقائق الخلق ، وعجائب الأسرار مع مافيه

---

(١) سورة : القصص ، الآية ٦٨.
(٢) انظر : ج٣ ص ٩٥٨ من البحث ٠
(٣) انظر الدليل الأول والرابع من أدلة السعد على وجوب اتصافه تعالى بالصفات التي منها القدرة ، ج٣ ص ٩٣٥ ، ج٣ ص ٩٣٨ .

من دقة النظام ، وكمال الانتظام ، وروعة الإحكام، لهو أكبر دليل على أن فاعل هذه الأعاجيب والغرائب والأسرار ، ومجري هذا الكون على هذا النظام الرتيب ، ومعطي كل خلق هداه وسبل كفالة وجوده ونموه وتكاثره وبقائه ، واستمراره ، قادر مختار في فعله ، لاموجب ، يلزم عنه كل هذا ، كلزوم العلة المعلول والفيض المفاض ، لأن الموجب لا اختيار له ، فيتسحيل أن يصدر عنه كل ذلك ٠

وقد مثل الرازي لهذا الدليل بحديث الإبريق حيث قال : إنا لما نظرنا إلى الإبريق ، رأينا فيه ثلاثة اشياء : أحدهما : الرأس الواسعة ، وثانيهما : البلبلة الضيقة ، وثالثها ؛ العروة ، فلما تأملنا في هذه الأجزاء ، ووجدناها موافقة لمصلحة الخلق ، إذ لابد من توسيع رأس الابريق ، حتى يدخل الماء فيه بسهولتولة، ولابد من ضيق بلبلة الابريق ، حتى يخرج منها الماء ، بقدر الحاجة ، ولابد لها من العروة ، حتى يقدر الانسان على أن يأخذها بيده ..... ، فلما شاهدنا في الإبريق هذه الأجزاء الثلاثة مطابقة للمنفعة ، وموافقة للمصلحة، شهدت الفطرة الأصلية ، والغريزة الفطرية ، بأنه لابد لها من فاعل حكيم ، ومقدر عليم ٠ فإذا تأملنا في السماوات وفي الكواكب ، وفي أحوال العناصر الأربعة ، وفي أحوال الآثار العلوية ، والمعادن والنبات والحيوان ، ولاسيما الإنسان ، ووجدنا من الحكم القاهرة ، والدلائل الباهرة ، ماغرقت العقول فيها، وحارت الألباب في وصفها ، لاجرم كانت هذه الاعتبارات بالدلالة على وجود الفاعل المختار ، الحكيم الرحيم ، أولى.»(١)

وأما دعوى السعد أن هذا الدليل محل بحث ومناقشة ، بمعنى أنه لايرقى الى الأدلة البرهانية اليقينية ، بناءً على إمكان كل ذلك الإبداع والنظام الباهر ، من بعض معلولات الواجب الموجب ، فهي دعوى - في نظري - غير سليمة ، لأن الموجب لايصدر عنه كل هذا النظام المتناهي في الدقة ، لأن فعل الموجب أشبه مايكون بفعل الطبيعـــة .

---

(١) المطالب العالية : ج ٤ ص ٣٢٦ - ٣٢٧ بتصرف ٠

وأما دعوى استناد كل ذلك إلى حوادث قديمة النوع ، حادثة الآحاد ، غير قارة الذات ، وهي حركات الأفلاك ، كما يزعم الفلاسفة ، فهي دعوى عرية عن البرهان ، خالية عن البيان ، إذ يستحيل صدور كل تلك الأعاجيب اللامتناهية ، والكمالات الباهرة ، عن حركات قسرية طبيعية على وتيرة واحدة، لا ابداع فيها ، ولاعجب ٠

* نقد مسألة عدم تناهي قدرة الله تعالى وشمولها : -

أما عدم تناهي قدرة الله تعالى بالمعاني التي ذكرها السعد ، فهو أمر حق ، أما بمعنى أنها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي إليه فلأن هذا من خصائص الاجسام ، والكموم ، ولاكم هنا(١) ، لأن القدرة صفة ، وهي من مقولات الكيف ٠

وأما بمعنى أنه لايطرأ عليها العدم ، فلأن العدم عجز ، والله منزه عن العجز ٠

وأما بمعنى عدم تناهي تعلقاتها ، فليس المقصود منه أنها تتعلق فيما لايتناهى بالفعل ، لاستحالة دخول مالايتناهى جملة واحدة في الوجود ، بل معنى لاتناهي قدرته ، أن تعلقها لايقف عند حد ، وفرد ممكن - أو أفراد ممكنات ، ومن ثَمَّ لايمكن لاتعلقها بغيره ، بل هي صالحة للتعلق بكل ممكن - فهي بذا لامتناهية التعلق بالقوة ، وإن كانت تعلقاتها متناهية بالفعل، لتناهي كل ماتتعلق به(٢)٠

والدليل على ذلك أن التناهي عند حد عجز وضعف ، والواجب ، الذي له مطلق الكمال منزه عن ذلك ٠ وكذا ماذكره السعد من أن كثيرا من مخلوقاته أبدي ، أي يتسلسل وجوده فيما لايزال ، كما دل على ذلك نصوص الكتاب والسنة ، فمن ذلك ، الآيات والأحاديث الدالة على خلود أهل الدارين فيها ، مع ما أعده الله تعالى لساكنيها ، مثل قوله تعالى : ﴿للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها﴾(٣) ٠

---

(١) انظر : المواقف : ص ٢٨٢ ٠

(٢) انظر : المواقف : ص ٢٨٢ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٤٨ ٠

(٣) سورة آل عمران ، الآية ١٥ ٠

وقوله تعالى : ﴿خالدين فيها لايخفف عنهم العذاب ولاهم ينظرون﴾(١) ٠

وقوله ، صلى الله عليه وسلم : «من يدخل الجنة ينعم ، لايبأس ، لاتبلى ثيابه، ولايفنى شبابه»(٢) ٠

وقوله ، صلى الله عليه وسلم : «ينادي منادٍ أن لكم أن تصحوا فلاتسقموا أبدا ، وأن لكم أن تحيوا فلاتموتوا أبدا ، وأن لكم أن تشبوا فلا تهرموا أبدا ، وأن لكم أن تنعموا فلاتبتئسوا أبدا ، فذلك قوله عز وجل : ﴿ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون﴾(٣)(٤) ٠

والآيات والأحاديث في هذا الباب كثيرة ، ولاتحصى ٠ فيجب أن لاتتناهى قدرته تعالى ، وأن لاتقف عند حد ، وإلا لزم تكذيب النصوص الشرعية ، الدالة على ذلك ٠

وأما الدليل العقلي الذي أتى به السعد ، فعلى الرغم من قوة دلالته على عدم تناهي قدرته تعالى ، وشمول قدرته تعالى ، إلا أنه لايخلو من اعتراضات ومطاعن ، ترجئه عن مرتبة الحجج البرهانية ، كما سيأتي ، إن شاء الله تعالى ٠

ولعل عناية السعد بهذا المعنى الأخير لعدم تناهي قدرته تعالى ، أولى ، لأن هناك ممن ينتسب إلى الاسلام كان يقول بتناهي مقدورات الله، تعالى ، بمعنى أن لها كلاً وغاية ونهاية ، كالجهم بين صفوان ، وأبي الهذيل العلاف(٥) ٠

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ٨٨ ٠

(٢) رواه مسلم ، كتاب الجنة ، باب دوام نعيم أهل الجنة ، عن أبي هريرة ، انظر : صحيح مسلم : ج ٢ ص ٥٣٤ ٠

(٣) سورة الأعراف ، الآية ٤٣ ٠

(٤) أخرجه مسلم ، كتاب الجنة ، باب دوام نعيم الجنة ، عن أبي سعيد الخدري ، وأبي هريرة ، صحيح مسلم : ج ٢ ص ٥٣٤ ٠

(٥) انظر : مقالات الاسلاميين : ص ١٦٣ - ١٦٤ ٠

* وفيما يتصل بشمول قدرته تعالى ، فإن تقسيم السعد له إلى ذينك القسمين أراد به التفريق بين أمرين في معنى الشمول يختلف أحدهما عن الآخر، فالمعنى الأول للشمول أن قدرته تعالى ، صالحة ، لأن تتعلق بكل ماهو ممكن · فهي لايقتصر تعلقها على البعض دون البعض الآخر · حتى ولو لم تتعلق به بالفعل ، بل كانت بقدرة غيره ·

أما المعنى الثاني ، فإن المراد به أن كل مايسمى ويصدق عليه أنه ممكن - ليخرج الواجب والمستحيل - فهو واقع بقدرته وإرادته ابتداءً بمعنى أنه لاخالق إلا الله تعالى · فبين المعنيين عموم وخصوص مطلق · إذ التسليم بالمعنى الثاني يستلزم التسليم بالمعنى الأول ، ولا عكس ·

والتفريق بين هذين المعنيين من السعد تفريق ، حق ، إذ أراد به السعد التنبيه على ضرورة الإيمان بهما معا ، وهو الذي عليه معتقد أهل السنة والجماعة ، لأن هناك من يؤمن بأحد المعنيين ، دون الآخر ، بل إن هناك من لايؤمن بكلا المعنيين ، ولايثبتهما لله تعالى ·

فإن "معمرا" وأصحابه كانوا يقولون بعدم قدرة الله تعالى على خلق الأعراض(١) · وأكثر المعتزلة يقولون بأنه تعالى لايوصف بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده(٢) بل إن البغداديين منهم قالوا بأنه لايوصف بالقدرة على جنس ما أقدر عباده عليه(٣) وبعض المعتزلة ، وهم النظام وأتباعه يرون عدم قدرته تعالى على فعل القبيح ، كالظلم ، والكذب ، والجهل(٤) ·

---

(١) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ١٩٩ ، ص ٥٤٨ ، الفرق بين الفرق : ص ١٥١ ·

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ١٩٩ ، ص ٤٥٩ ، المواقف : ص ٢٨٤ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٥ ، وفيهما أنه مذهب الجبائي وأتباعه ، واستدلوا عليه بدليل التمانع ، شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ·

(٣) مقالات الإسلاميين : ص ١٩٩ ، ص ٥٥٠ ، المواقف : ص ٢٨٤ ، شرح المقاصد: ج ٢ ص٨٤، وفيهما أنه مذهب الكعبي وأتباعه، شرح العقائد النسفية: ص ٣٦ ·

(٤) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٥٥٥ ، شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ، المواقف : ٢٨٤ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٤ ، الفرق بين الفرق : ص ١٣٣ ·

وأبي هاشم منهم كان يرى عدم قدرة الله تعالى على إفناء ذرة مع بقاء السماوات والأرض(١)، والمجوس يرون عدم قدرة الله تعالى على خلق الشر ٠

والفلاسفة يرون استحالة صدور الكثرة عنه ، فالصادر الممكن عنه تعالى عندهم واحد فقط ، وهو العقل الأول ، وبقية الصادرات ليست ممكنة عنده ، وليس بقادر عليها(٢)٠

فكل هؤلاء أحالوا أن تكون تلك الأشياء ممكنات ، مقدورات لله تعالى٠

وفي مقابل هذه الفرق ، التي أخرجت بعض الممكنات من أن تكون مقدورات له تعالى ، هناك من بالغ في إثبات قدرته تعالى ، حتى جعل المستحيلات العقلية من متعلقات قدرته ، وأنه تعالى قادر على الجمع بين الضدين والنقيضين ، كأبي الحسين الصالحي ، وصالح قبة من مشايخ المعتزلة، اللذين يريان أن الله تعالى قادر على أن يجمع بين العلم والقدرة والموت، كما جمع بين الحياة والجهل والعجز(٣)، وابن حزم الظاهري الذي يرى أن قدرة الله تعالى من الجائز أن تتعلق بما هو محال في بنية العقل ، أي المحال عقلا ، كالجمع بين النقيضين ، مثل كون المرء قاعدا لاقاعدا في حين واحد ، وكون الشيء موجودا معدوما في آن واحدا، أو كون جسم معين في مكانين ، أو جسمين في مكان واحد ، في آن واحد ، وما أشبه ذلك(٤)٠

---

(١) وقد بناه على أصله في دعواه بأن الأجسام لاتفنى الا بفناء يخلقه الله تعالى لافي محل ، يكون ضداً لجميع الأجسام ، لأنه لايختص ببعض الجواهر دون بعض ٠ انظر : الفرق بين الفرق : ص ١٩٧ ٠

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ٠

(٣) انظر : مقالات الاسلاميين : ص ٥٦٨ ٠

(٤) انظر : الفصل : ج ٢ ص ١٨١ - ١٨٢ ، ابن حزم وموقفه من الإلهيات : ص ٢٣٣ ، ص ٢٣٧ ، مجموع الفتاوي : ج ٨ ص ٨ ٠

فما ذهب إليه السعد من شمول قدرة الله لكل مايعد في العقل ممكنا هو مذهب أهل السنة والجماعة ، ولو كان هذا الممكن قبيحا عندنا، كالظلم والكذب، والجهل، والشرور ، وغير ذلك ، لأنها أمور إضافية نسبية، فهي وإن كانت عندنا قبيحة ، إلا إنها ليست بالنسبة اليه تعالى كذلك ، كيف وهو تصرف في ملكه(١) ، على أن الشرور لاتخلو من حكم ومصالح(٢). وكذا لو كان هذا الممكن مما علم الله أنه لايقع ، فمذهب أهل السنة والجماعة أنه تعالى قادر عليه ، لأنه في ذاته ممكن ، وإن لم تتعلق به القدرة ، لاستحالة وقوع ماعلم الله تعالى أنه لايقع ، غير أن هذه الاستحالة لاتنافي المقدورية ، لإمكانه في ذاته(٣)٠

وكذا أفعال العباد بما فيها من شرور وقبائح ، وكفر وفسوق وعصيان ، هي مقدورة لله تعالى ، والله تعالى قادر عليها عند أهل السنة والجماعة ، بل هو خالقها ، كما سيأتي ، إن شاء الله تعالى ٠

لقد استدل السعد على شمول قدرته بالمعنى السابق ، بالدليل العقلي المشهور، وهو أن المقتضي للقادرية الذات ، والمصحح للمقدورية هو الإمكان ، ولاتمايز قبل الوجود يخصص البعض ، فنسبه الذات إلى جميع الممكنات على السواء ٠ إن فكرة هذا الدليل نجدها عند الامام الغزالي(٤) ٠ والذين جاءوا بعده عدلوا فيه إلى صورته التي ذكرها السعد ، فمن الذين استدلوا به على هذه الصورة الامام الرازي(٥) ، ومن بعده كالسمرقندي(٦)،

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٤ ، المواقف : ص ٢٨٤ ٠

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٤ ، المواقف : ص ٢٨٤ ٠

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٤ ، وانظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص٥٥-٥٦

(٤) قال الغزالي في الاقتصاد ، ص ٥٤ - ٥٥ : «إذا صدرت منه الجواهر والأعراض استحال أن لايصدر منه أمثالها ، فإن القدرة على الشيء قدرة على مثله ، ...... لنسبته الى الحركات كلها والألوان كلها على وتيرة واحدة .... وهو الذي عنيناه بقولنا : إن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن ، فإن الإمكان لاينحصر في عدد ، ومناسبة ذات القدرة لاتختص بعدد دون عدد، ولايمكن أن يشار إلى حركة فيقال : إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها ، مع أنها تعلقت بمثلها ، إذ بالضرورة تعلم أن ماوجب للشيء وجب لمثله» ٠

(٥) انظر : معالم أصول الدين : ص ٥٨ ٠

(٦) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٣٧٨-٣٧٩.

وعضد الدين الإيجي(١)٠

وهذا الدليل يقوم على فكرة نفي شيئية المعدوم ، لأن المعدوم نفي محض ليس بشيء عند أهل السنة والجماعة ، فلا امتياز فيه ولاتخصيص(٢) ، ليصح تعلق القدرة ببعضها ، وامتناعه في البعض الآخر ، خلافا للمعتزلة الذين يرون شيئية المعدوم ، فعلى قاعدتهم يجوز أن تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به ٠

كما أنه يقوم على فكرة نفي أن يكون للمعدوم مادة وصورة ، والتي يذهب إليها الحكماء ، فعلى قاعدة هؤلاء يجوز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر(٣)٠ فلاتكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء على قاعدة هذين الفريقين ٠

كما أن هذا الدليل يقوم على فكرة تماثل الأجسام ، لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ، ليكون اختصاص بعضها ببعض الأعراض لإرادة الفاعل المختار ، إذ مع تخالفها يجوز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها، فلا قدرة على إيجاد خلافها (٤)٠

وهذا الدليل قد ضعفه السعد ، كما مر ، على الرغم من أنه لم يذكر موارد الطعن فيه ، والمقدمات التي يقوم عليها ٠ مكتفيا ، بقوله : «وهذا ضعيف على ماسبق» وبالرجوع إلى ماسبق ، تبين أنه ذكر بعض مايرد على هذا الدليل ويقدح في صحة دلالته - دون أن ينبه على المقدمات التي يقوم عليها ، ليكتمل تصوره في الذهن ، مكتفيا بفهم القارئ ، وخبرته ٠ كما مر كل هذا في العرض ٠

أما المقدمة الأولى التي يقوم عليها هذا الدليل ، وهو نفي شيئية المعدوم ، فعلى الرغم من أنه الحق ، الذي يجب القطع به(٥) ، إلا أن التسليم

---

(١) انظر : المواقف : ص ٢٨٣ ٠ (٢) انظر : المرجع السابق : ص ٢٨٣ ٠
(٣) انظر : شرح المواقف : ج٣ ص٥٠ (٤) شرح المواقف : ج ٣ ص ٥٠ ٠
(٥) انظر في هذا : مجموع الفتاوي : ج ٢ ص ١٤٣ ومابعدها ، ص ٤٦٦ ومابعدها، ج ٨ ص ٩ ، ص ٣٨٣ ، المواقف : ص ٤١ ، ص ٥٣ - ٥٤ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٩ ومابعدها ٠ شرح الفقه الأكبر : ص ١٤٦ ٠

به غير مانع من القدح في دلالة الدليل ، لأن دلالة الدليـــــل فيه على شمول قدرته تعالى ستتخصص بما قبل الوجود ، إذ لاتمايز بين الممكنات هناك ، فتعم القدرة الكل ، لاستواء نسبة الذات إلى الممكنات حال عدمها · وأما بعد وجودها فلاتستوي نسبة الذات إليها ، لجواز أن يكون خصوصية بعض الموجودات مانعا من قبول بعض الصور والأعراض دون البعض(١)· ولجواز قيام بعض الأفعال، بحكم المشاهدة الضرورية ، ببعض الموجودات ، كأفعال العباد، على ماذهب إليه المعتزلة · فلاتكون من متعلقات القدرة بعد وجودها·

وأما المقدمة الثانية ، وهو نفي أن يكون للمعدوم مادة وصور ، فهو أمر حق ، لاستحالة وجود شيء قديم مع الله تعالى ، عند أهل السنة والجماعة ، فالعالم بأسره عندهم حادث لاعن مادة ولاصورة سابقة · فهذه مقدمة مسلمة لامطعن فيها ·

وأما المقدمة الثالثة ، وهي تماثل الأجسام ، فقد سبق أنها فكرة تقوم على تألف جميع الأجسام من الجواهر الفردة ، المتماثلة الحقيقة ، فالأجسام متماثلة في جوهرها ، متمايزة بالأعراض ، كما مر. وقضية تماثل الأجسام ، قد بينت سابقا ، أنها غير مسلمة ، ولا هي يقينية ، بل هي ظنية ، فالتعويل عليها في الأدلة لايجدي ·

وعلى فرض التسليم بها لايمتنع أن يكون لبعض الأجسام خصوصية في صحة تعلق القدرة بها دون البعض الآخر ، وذلك كما ذكر السعد، أما لخصوص المادة أو الصورة ، على مايذهب إليه الفلاسفة ، أو خصوص عدد الجواهر الفردة ·

على أنه من الجائز أن يقال بعد التسليم بتماثل الأجسام : إن الأعراض غير متماثلة ، وهو أمر مسلم ، فيعود الإشكال ، لجواز أن يكون خصوصية بعض الأعراض مانعة من قبول محله بعض الصور والأعراض دون بعض(٢)·

---

(١) انظر : حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ٥٠ ·

(٢) انظر : حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ٥٠ ·

إذن فهذا الدليل ، لايمكن الاعتماد عليه والركون إليه في الاستدلال به على شمول قدرته تعالى ، فالأولى التمسك بالنصوص الشرعية الدالة على هذا المطلب العظيم ، كما قال السعد ٠

أما الدليل العقلي الأول وهو أن العجز عن البعض نقص ، فهو ظاهر القوة والدلالة ، وهو مبني على تنزه الله تعالى عن النقص ، وهو من أدلة متقدمي المتكلمين على هذا المطلب ٠

وقد استدل السعد بدليل شرعي واحد على هذا المطلب ، وهو قوله تعالى : ﴿والله على كل شيء قدير﴾(١) ، وقد تكررت هذه الآية الدالة على شمول قدرته تعالى لكل شيء في عشرات المواضع من كتاب الله تعالى ، وهي أصدق الأدلة وأوضحها، على أنه تعالى لايخرج عن قدرته مثقال ذرة في السماوات ولافي الأرض ، فالكل في قبضته وتحت حكم مشيئته ، لايمتنع عليه شيء ممكن ، سواء تعلقت المشيئة بتخصيصه ، فوجد أو سيوجد ، أو أراد الله تعالى أن لايوجد ، فعلم أزلا أنه لايوجد ٠ فكل ممكن في الوجود فالله تعالى قادر عليه، تشمله قدرته المطلقة ٠

وقوله تعالى : ﴿على كل شيء﴾ أي سواء كان موجودا في الخارج، أو متصورا في الذهن ، لأن الشيء اسم لما يوجد في الأعيان، ولما يتصور في الأذهان، فما قدره الله وعلم أنه سيكون هو شيء في التقدير والعلم والكتاب ، وإن لم يكن شيئا في الخارج ، ومنه قوله تعالى : ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾(٢) ، ولفظ الشيء في الآية يتناول الأمرين السابقين(٣) فليست الآية دالة على إثبات شيئية المعدوم ، كما يذهب إليه المعتزلة ٠

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٨٤ ٠

(٢) سورة يس ، الآية ٨٢.

(٣) انظر : مجموع الفتاوي : ج ٨ ص ٩ - ١٠ ، ص ٣٨٣ ٠

فهذه الآية وأمثالها دالة في عمومها على شمول قدرة الله تعالى لكل شيء ممكن · أما خصوص بعض الممكنات التي نص السعد على بعضها عند رده على من نازع فيها كقدرة الله تعالى على القبيح كخلق الظلم والجهل والكذب والشرور ، وما أشبه ذلك ، فلم يتعرض السعد لذكر خصوص أدلتها مكتفيا باندراجها تحت قوله تعالى : ﴿والله على كل شيء قدير﴾(١))·

وهذه الممكنات السابقة الذكر الله قادر على خلقها ، لايعجزه تعالى شيء، ولايمتنع عليه ممكن ، عند أهل السنة والجماعة(٢) ، إلا أنها لاتنسب إليه تأدبا معه تعالى ، وإذا خلقها تعالى لايسمى فعله قبيحا ، بل كل مايفعله ويخلقه تعالى حسن وخير ، لأنه لايخلو عن حكم ومصالح · ولو كان هذا الأمر قبيحا عندنا(٣) ·

والدليل على ذلك قوله تعالى : ﴿وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا﴾(٤)·

والمراد بالحسنة في الآية على ماذكره المفسرون : الرخاء ، والظفر ، والفتح، والغنيمة ، والسلامة ، والأمن ، والغنى ، والسراء وغير ذلك ، أي النعم . والسيئة : شدة العيش ، والهزيمة، والجراح ، والآلام ، والفقر ، والأمراض ، والخوف ، والقتل ، والجدب ، وغير ذلك من أنواع السيئات ، أي المصائب والبلايا(٥)·

---

(١) سورة البقرة ، الاية ٢٨٤ ·

(٢) انظر : مجموع الفتاوي : ج ٨ ص ٦٣ ، شرح الفقه الأكبر : ص ١٣ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ٢ ص ٥١٥ - ٥١٩ ·

(٣) انظر : شفاء العليل : ص ١٧٨ - ١٧٩ ·

(٤) سورة النساء ، الآية ٧٨ ·

(٥) انظر : تفسير ابن جرير : ج ٥ ص ١٧٣ - ١٧٥ ، تفسير القرطبي : ج ٥ ص ٢٨٤ ، تفسير ابن كثير : ج ٢ ص ٣١٧ - ٣١٩ ·

قال ابن جرير عند قوله تعالى : ﴿قل كل من عند الله﴾ : «قل يامحمد لهؤلاء القائلين إذا أصابتهم حسنة : هذه من عند الله ، وإذا أصابتهم سيئة : هذه من عندك : كل ذلك من عند الله دوني ودون غيري ، ومن عنده الرخاء والشدة ، ومنه النصر والظفر ، ومن عنده القتل والهزيمة»(١) ٠

وذكر عن قتادة في تفسير ﴿قل كل من عند الله﴾ : النعم والمصائب(٢) ٠

وقال عند قوله تعالى : ﴿فمال هؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا﴾: «يقول لايكادون يعلمون حقيقة ماتخبرهم به من أن كل ما أصابهم من خير أو شر ، أو ضر ، أو شدة ، أو رخاء ، فمن عند الله ، لايقدر على ذلك غيره ، ولايصيب أحدا سيئة إلا بتقديره ، ولاينال رخاء ونعمة إلا بمشيئته، وهذا إعلام من الله عباده أن مفاتح الأشياء كلها بيده ، لايملك شيئا منها أحد غيره»(٣) ٠

وقال ابن كثير : وهذا كلام متين قوي في الرد على القدرية والجبرية(٤) ٠

ومثل هذه الآية قوله تعالى في قوم موسى ، عليه السلام : ﴿فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه ، وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه ، ألا إنما طائرهم عند الله ، ولكن أكثرهم لايعلمون﴾(٥) ٠

وفي كتاب الله تعالى آيات متعددة دالة على أن كل مافي هذا الوجود من خير وشر ، وحسن وقبيح ، هو من تقدير الله تعالى ، وواقع بقدرته ، ومقدور له تعالى ٠

(١،٢) تفسير الطبري : ج ٥ ص ١٧٤ ٠

(٣) تفسير ابن جرير : ج ٥ ص ١٧٥ ٠

(٤) تفسير ابن كثير : ج ٢ ص ٣١٩ ٠

(٥) سورة الأعراف ، الآية ١٣١ ، وانظر في تفسيرها : تفسير ابن كثير : ج ٣ ص ٤٥٧ ٠

ومن السنة الشريفة قوله صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل : «وتؤمن بالقدر خيره وشره»(١) ففيه أن الشر واقع بقدرته تعالى ·

ومن السنة ، أيضا ، عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن الله تبارك وتعالى أنه قال : «ياعبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً ، فلاتظالموا .....»(٢)·

فيدل الحديث بمفهومه قدرة الله تعالى على الظلم ، إذ لو كان ممتنعا عليه لذاته ، لم يكن لمنع الله تعالى نفسه منه أي فائدة أو مدح وثناء · والظلم الذي منع الله تعالى نفسه منه هنا في الحديث وفي مواضع متعددة من كتابه ، كقوله تعالى : ﴿ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلايخاف ظلما ولاهضما﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ، وما ربك بظلام للعبيد﴾(٤) ، هو المتعلق بالجزاء(٥) ، فالله تعالى يجازي المحسن بالإحسان ، والمسيء بالعقوبة ولايعكس الأمر ، عدلا وتفضلا وإحسانا · وهذا النوع من الظلم الذي منع الله ،تعالى، نفسه منه هواتصافه تعالى به ، أما خلقه الظلم القائم بأفعال العباد فإن الله ،تعالى، هو خالق كل شيء وفاعله ، ولايسمى فعله هذا وخلقه ظلما صرفا ، لأنها لاتخلو من حكم ومصالح(٦) ·

قال ابن القيم : «كل مانسب إليه تعالى ، فهو خير ، والشر إنما صار شرا لانقطاع نسبته وإضافته إليه ، فلو أضيف اليه لم يكن شرا ، وهو سبحانه خالق الخير والشر ، فالشر في بعض مخلوقاته لافي خلقه وفعله ، وخلقه وفعله وقضاؤه وقدره خير كله ، ولهذا تنزه سبحانه عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه ، فلايضع الأشياء إلا في مواضعها اللائقة بها ، وذلك

(١) الحديث أخرجه مسلم ، باب الإيمان ·
(٢) هو قطعة من حديث أخرجه مسلم ، كتاب البر والصلة ، باب تحريم الظلم : ج ٢ ص ٤٢٩ ·
(٣) سورة طه ، الآية ١١٢ · (٤) سورة فصلت ، الآية ٤٦ ·
(٥) انظر : مجموع الفتاوي : ج ١٨ ص ١٤١ - ١٤٤ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ٢ ص ٦٥٩ ومابعدها ، مختصر الصواعق المرسلة : ص ٢٠١ ومابعدها ·
(٦) انظر : مجموع الفتاوي : ج ١٨ ص ١٤٧ - ١٥٥ ·

خير كله ، .... الخ» ، إلى أن قال : «وهو الذي له الحمد كله ، فكمال حمده يوجب أن لاينسب اليه شر ولاسوء ولانقص لافي أسمائه ولافي أفعاله ولا في صفاته ، فأسماؤه الحسنى تمنع نسبة الشر والسوء والظلم إليه ، مع أنه سبحانه الخالق لكل شيء ، فهو الخالق للعباد وأفعالهم وحركاتهم وأقوالهم ، والعبد إذا فعل القبيح المنهي عنه كان قد فعل الشر والسوء ، والرب سبحانه هو الذي جعله فاعلا لذلك ، وهذا الجعل منه عدل وحكمة وصواب ، فَجَعْلُهُ فاعلا خير ، والمفعول شر قبيح ، فهو سبحانه بهذا الجعل قد وضع الشيء موضعه لما له في ذلك من الحكمة البالغة التي يحمد عليها ، فهو خير وحكمة ومصلحة ، وإن كان وقوعه من العبد عيبا ونقصا وشرا»(١)٠

وسيأتي مزيد بحث لهذه المسألة - أعني خلق الله تعالى القبائح والظلم - عند السعد ، في باب أفعاله تعالى ٠

* أما المعنى الثاني الذي أشار إليه السعد لشمول قدرته تعالى ، وهو أنه لامؤثر في الوجود سواه ابتداء ، ونسبه إلى أهل الحق من المتكلمين ، فهو كما قال ، هو مذهب أهل السنة والجماعة قاطبة ٠

وهذا المعنى أعم من المعنى الأول ، فمن أثبته أثبت المعنى الآخر ٠

وقد استدل عليه السعد بثلاثة أدلة ، الأول الأدلة الشرعية ، الدالة اجمالا وتفصيلا على أنه خالق كل شيء ، ولم ينص السعد على أي دليل منها٠

ومن هذه الأدلة إجمالا ، قوله تعالى : ﴿الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل﴾(٢)٠ وقوله تعالى : ﴿ذلكم الله ربكم خالق كل شيء ، لا إله إلا هو فأنى تؤفكون﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء

---

(١) انظر : شفاء العليل : ص ١٧٩ - ١٨٠ بتصرف ٠

(٢) سورة الزمر ، الآية ٦٢ ٠

(٣) سورة غافر ، الآية ٦٢ ٠

وهو بكل شيء عليم﴾(١) ، وقوله تعالى : ﴿الذي له ملك السماوات والأرض ولم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا﴾(٢) ٠

وتفصيلا ، كما ذكر السعد بأنه خالق السماوات والأرض ، والظلمات والنور ، والموت والحياة ، وغير ذلك من الجواهر والأعراض ، قوله تعالى : ﴿الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿هو الذي خلق لكم مافي الأرض جميعا﴾(٤) ، وقوله تعالى : ﴿والله جعل لكم مماخلق ظلالا وجعل لكم من الجبال أكنانا ، وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم بأسكم﴾(٥) ، وقوله تعالى : ﴿وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون﴾(٦) ، وقوله تعالى : ﴿سبحان الذي خلق الأزواج كلها مماتنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لايعلمون﴾(٧) ، وقوله تعالى : ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾(٨) ٠

والآيات الدالة على هذا المعنى كثيرة جدا ، وهي أصدق الأدلة وأعظمها على أنه تعالى خالق كل شيء بالفعل ، وأن كل شيء واقع بقدرته تعالى ٠

وأما الدليلان العقليان اللذان استدل بهما على هذا المطلب ، فهو يعود إلى قضية توارد قدرتين على مقدور واحد ، إما على سبيل الاتفـــــاق ، أو

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ١٠١ ٠

(٢) سورة الفرقان ، الآية ٢ ٠

(٣) سورة الانعام ، الآية ١ ٠

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٩ ٠

(٥) سورة النحل ، الآية ٨١ ٠

(٦) سورة الأنبياء ، الآية ٣٣ ٠

(٧) سورة يس ، الآية ٣٦ ٠

(٨) سورة الملك ، الآية ٢ ٠

الاختـــلاف. وقد استدل به بعض من تقدم السعد من كبار المتكلمين(١) ـ على هذا المطلب · وهو من أدلة الجهم على القول بالجبر ، ونفي قدرة العبد على أفعاله الاختيارية(٢) ، كما أنه من أدلة الجبائية على نفي تعلق قدرة الله بعين أفعال العباد الاختيارية ، كما تقدم النقل عنه(٣)· فالأول ، وهو الجهم، اعتبر قدرة الله تعالى شاملة للكل ، فأدرج فيها كل ممكن ، حتى أفعال العباد بالدليل السابق ، والجبائية قضوا بحكم المشاهدة قيام الأفعال الاختيارية بأصحابها ، فقضوا بمنع تعلق قدرة الله تعالى بها دفعا للتمانع ·

وقد استدل به المتكلمون على بيان شمول قدرة الله تعالى لكل شيء ، وأنه خالق كل شيء ابتداء · وهو دليل لايرقى إلى الأدلة البرهانية اليقينية لما ذكره السعد في اعتراضه على دليليه السابقين بقوله: «ويرد عليه بأن قدرة الله أكمل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد» · فهذا الاعتراض وجيه ، لأنه مبني على كون القدرة مقولة بالتشكيك على ماتحتها ، وليست مقوله بالتواطؤ(٤)· فقدرة الله تعالى أقوى وأكمل ، فلايقع التمانع ، ليلزم منه نفي قدرة غير الله تعالى ، بل قدرته هي الماضية ، فتزول قدرة غيره. لأن تعلق القدرتين بمقدور معين لايستلزم تساويهما ، لجواز أن يكون أحد القادرين أقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك العين مقدورا لهما ، فإن اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز(٥) ·

---

(١) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٥٩ ، معالم أصول الدين : ص ٥٨ - ٥٩ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٠ - ٣٨١ ، المواقف : ص ١٥٠ ، ص ٣١٢ وقد استدل به الإيجي على أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى ·

(٢) انظر المواقف : ص ١٥٠ ، شرح المواقف : ج ٢ ص ٢٢٧ ·

(٣) انظر ص ٧٩١ من البحث ، وانظر : تمهيد الاوائل : ص ٣٤٥ ، الإرشاد : ص ١٨٨ ، المواقف : ص ٢٨٤ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٥٣ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٥ ·

(٤) حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ٥٣ ·

(٥) انظر : شرح المواقف : ج ٢ ص ٢٢٧ ، الصحائف الالهية : ص ٣٨١ ·

فإذا كانت قدرة الله تعالى أتم وأكمل ، وبها يقع المقدور عند التمانع ، والتوارد ، فلا يلزم منه حينئذٍ عدم تأثير قدرة العبد في فعل أصلا ، بل يلزم تخلف أثرها في الصورة المفروضة لمانع أقوى منها ، وهو قدرة الله تعالى ٠ ولامحذور في هذا ، بخلاف الاستدلال بدليل التمانع في باب الوحدانية ، فإن تخلف الأثر يوجب النقصان في القدرة ، والناقص لايكون إلها ، ويجوز أن يكون عبدا(١)٠

فإذا كانت قدرة الله تعالى أكمل وأتم ، وكان للعبد قدرة مؤثرة جاز في العقل أن يدع الله تعالى عبده ليمضي قدرته المؤثرة ، ولايلزم من ذلك أي محذور عقلي عند القائلين به ، لأنه لايخرم دليل الوحدانية ، إذ هو يقوم على فكرة الممانعة بين الإلاهين ، فَرِضَى أحدهما بإمضاء الآخر إرادته وقدرته ، دليل على عجز هذا الآخر ، بخلاف ماهو هنا ، فإنه بين الرب تعالى وعبده ، وتركه وقدرته المؤثرة لايؤثر في ربوبية الرب وألوهيته ٠

لذا نرى السعد ، رحمه الله تعالى ، ضعف هذين الدليلين ، وقد تقدم منه أنه قَدَّم النصوص الشرعية على مطلبه هذا ، مما يدل على أنه أوردها مورد اليقين والجزم ٠

إن إثبات هذا المعنى لشمول قدرة الله تعالى ، بمعنى أنه خالق كل شيء ابتداء هو من أمهات المسائل التي خالف فيها أهل السنة والجماعة ، غيرهم من أرباب الفرق والمعتقدات البدعية ، كالمعتزلة الذين أسندوا الشرور والقبائح إلى الشيطان ، كما أسندوا الأفعال الاختيارية للإنسان، وغيره من الحيوانات، إليهم، من دون الله، تعالى ٠ وكالفلاسفة الذين أسندوا أكثر مافي هذا الوجود من الحوادث إلى الممكنات ، سواء العقول، أو النفوس الفلكية ، أو القوي الحيوانية، والنباتية، والعنصرية ، فليس الله، تعالى، عندهم مؤثر إلا في العقل الأول ، الصادر عنه بالإيجاب ٠ وكالصائبين، والمنجمين، الذين نسبوا

---

(١) شرح المواقف : ج ٢ ص ٢٢٧ ٠

مايحدث في عالم الكون والفساد، من الحوادث، والتغيرات، إلى الأفلاك والكواكب ، بما لها من الأوضاع والحركات والأحوال · وكالطبيعيين الذين نسبوا الحوادث والتغيرات في الوجود إلى امتزاج العناصر ، والقوى ، والكيفيات الحاصلة بذلك(١)·

* أما المسألة الأخيرة في هذا المبحث ، وهي عدم لزوم قدم المقدورات من قدم القدرة ، فذلك مبني ، كما نبه إليه السعد ، على حدوث التعلقات الحادثة ، وهذا لايلزم منه قدم المقدورات · فما ذكره السعد حق وصواب ، لأن التعلقات إضافات لاتوجب قدم المتعلقات · وقد عبر المتأخرون عن هذا ، بأن لقدرته تعالى تعلقين ؛ الأولى تعلقا صلوحيا ويصح تعلقه على أنه خير لمبتدأ محذوف تقديره "وهما" قديم ، وهذا التعلق يعني أن قدرته صالحة أزلا للتعلق بكل ماهو ممكن ، فهو متصف بالقدرة على ذلك أزلا ·

والتعلق الآخر : تعلق تنجيزي حادث ، وهو تعلق القدرة فيما لايزال بالممكنات، إيجادا واعداما ، وخلقا ، ورزقا ، وإحياء ، وإماته ، ......، الخ(٢)·

فكل هذه الأفعال هي من متعلقات القدرة التنجيزية الحادثة، فهي حادثة عند السعد وجمهور المتكلمين بعدما لم تكن ، وهذه مسألة على صلة بمبحث قيام الحوادث بذاته ، أو اتصافه تعالى بالحوادث ، وقد تقدم الكلام عليها هناك ، عرضا ونقدا(٣)·

ولابد من الإشارة هنا في ختام نقد هذا المبحث إلى أن السعدتناول بعض أحكام القدرة، وأغفل بعضها، فأذكرها على وجه الاختصار، تتميمالحق البحث·

فمن هذه الأحكام أن القدرة صفة قديمة ، وإلا لو كانت حادثة ، للزم وقوعها بقدرة أخرى فيتسلسل أو يدور ، وكلاهما باطل(٤)·

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٦ ، المواقف : ص ٢٨٣ - ٢٨٤ ·

(٢) انظر : تحقيق المقام : ص ٤٥ ، حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي : ص ٥٩ ، تحفة المريد : ص ٤٩ ، حاشية الدسوقي على أم البراهين : ص ٩٨ ·

(٣) انظر : ج٣ ص٩١١ ومابعدها ، ص ٩٣٠ ومابعدها من البحث ·

(٤) انظر : المواقف : ص ٢٨٢ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٤٧ ·

ومنها أن القدرة صفة واحدة تتعلق بجميع الممكنات ، وإلا لو كانت متعددة ، لكانت تلك القدر مستندة إلى الذات بالقدرة - لاستحالة الاستناد إلى الموجب ، كما مر بطلانه - وهو باطل ، لاستحالة استناد القديم إلى القدرة المختارة(١) فوجب أن تكون قدرة واحدة ٠

ومنها أنها لاتتعلق بالواجب والمستحيل ، لأن القدرة صفة مؤثرة ، ومن لازم الأثر أن يكون موجودا بعد عدم ، فلزم أن مالايقبل العدم ، أصلا ، كالواجب ، لايقبل أن يكون أثرا لها ، وإلا لزم تحصيل الحاصل ٠ ومالايقبل الوجود، أصلا كالمستحيل ، لايقبل ، أيضا ، أن يكون أثراً لها ، وإلا لزم قلب الحقائق ، برجوع المستحيل عين الجائز ، فلاقصور في عدم تعلق القدرة بالواجب والمستحيل ، بل لو تعلقت بهما لزم حينئذٍ القصور ، لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقها بإعدام نفسها ، بل وبإعدام الذات العلية ، وباثبات الألوهية لمن لايقبلها من الحوادث ، وسلبها عمن تجب له ، وهو الله جل وعلا ، وأي نقص وفساد أعظم من هذا ؟ وبالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدي الى تخليط عظيم لايبقى معه شيء من الإيمان ولاشيء من العقليات(٢) ٠

---

(١) انظر : المواقف : ص ٢٨٢ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٤٧ ٠

(٢) انظر : شرح السنوسي على أم البراهين : ص ١٠٣ - ١٠٤ ، وانظر حاشية الدسوقي عليه ٠

المبحث الثالث

العلم

المبحث الثالث : العلم

تناول السعد في مبحث علم الله تعالى بعض المسائل ؛ وهي تعريفه ، ثم الأدلة على كونه تعالى عالما ، ثم بعض أحكام العلم ، كشمول علمه تعالى ، ووحدته ، وثباته وعدم تغيره ، وأنه ليس بضروري ولامكتسب ٠

وهذا تفصيل لها :

تعريف صفة العلم الإلهي :

عرف السعد صفة العلم بأنها «صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها» ٠

واستدل عليها بعدة أدلة عقلية ، معولا فيها على مسلك المتكلمين ، ضاماً إليها أدلة الفلاسفة ، غير أنه تناولها من باب العرض لا التسليم بها لذا سأكتفي بعرض أدلته التي أخذها عن المتكلمين باعتباره واحدا منهم ، خاصة وأنه لم يعول على أدلة الفلاسفة ، بل اكتفى بمجرد عرضها ، لأنها لاتدل على شمول علمه تعالى ، بخلاف مسلك المتكلمين ٠

الدليل الأول : أن خلو الله تعالى عنها يلزم منه ثبوت ضدها له ، وهو الجهل ، وهو نقص ، والله تعالى يتنزه عن كل نقص(١)٠

الدليل الثاني : الاستدلال بما في هذا العالم من بديع الصنع ، ودقائق الخلقة ، والنظام المحكم ، على علمه تعالى ، لأنها تدل على أنه فاعل للأفعال المتقنة والمحكمة ، وكل من كان كذلك فهو عالم ٠

قال : «إن بديهة العقل جازمة بأن محدِث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع مايشتمل عليه من الأفعال المتقنة والنقوش المستحسنة ، لايكون بدون هذه الصفات ، يعني القدرة والعلم .....»(٢)٠

---

(١) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٣١ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٢ ٠

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٣١ ٠

وقال : «دل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه ....»(١)٠

وقال : «إنه فاعل فعلا محكما متقنا ، وكل من كان كذلك فهو عالم، أما الكبرى فبالضرورة ، وينبه عليه أن من رأى خطوطا مليحة ، أو سمع ألفاظاً فصيحة تنبىء عن معان دقيقة ، وأغراض صحيحة علم قطعاً أن فاعلها عالم ٠

وأما الصغرى فلما ثبت من أنه خالق للأفلاك والعناصر ، ولما فيها من الأعراض والجواهر ، وأنواع المعادن والنبات ، وأصناف الحيوانات ، على اتساق وانتظام واتقان ، وإحكام ، تحار فيه العقول والأفهام ، ولاتفي بتفاصيلها الدفاتر والأقلام ...... مع أن الانسان لم يؤت من العلم إلا قليلا ، ولم يجد إلى الكنه سبيلا .....»(٢)٠

واستشهد بقوله تعالى : ﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾(٣)٠

ودافع السعد عن هذا الدليل بدفع ثلاثة اعتراضات من الممكن أن ترد عليه ، أحدها على الصغرى ، واثنتان على الكبرى ٠

أما الاعتراض على الصغرى فمفاده أنه إن أريد الانتظام والإحكام المشاهد في الوجود من كل وجه ، بمعنى أن هذه الآثار مرتبة ترتيبا لاخلل فيه أصلا ، وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لايتصور ماهو أوفق منه وأصلح ، وفظاهر أن الوجود ليس كذلك ، بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات ٠

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٢/ب٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٧ ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٢/ب ٠

(٣) سورة البقرة ، الآية ١٦٤ ٠

وإن أريد في الجملة ومن بعض الوجوه ، فجل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك ٠

اما الاعتراض الأول على الكبرى فمفاده أن هناك من العقلاء الحكماء من أسند عجائب خلقة الحيوان، وتَكَوّن تفاصيل الأعضاء إلى قوة عديمة الشعور، سموها المصوِّرة ٠ وأنه قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار أفعال متقنة محكمة ، في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها ، كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور ، .... ، مع أنها ليست من أولي العلم ٠

اما الاعتراض الثاني عليها فمفاده أن الظن كاف في حصول تلك الأفعال المتقنة ، فيكون ظانا لا عالما ٠

فأجاب عن الاعتراض على الصغرى بأن المراد - أي من الفعل المحكم المتقن - اشتمال الأفعال والآثار على لطائف الصنع وبدايع الترتيب ، وحسن الملائمة للمنافع ، والمطابقة للمصالح على وجه الكمال ، وإن اشتمل بالفرض على نوع من الخلل ٠ وجاز أن يكون فوقه ماهو أكمل ، والحكم بأن مثل هذا لايصدر إلا عن العالم ضروري ، سيما إذ تكرر وتكثر ، وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز ٠

وأجاب عن الاعتراض الأول على الكبرى بأنه على فرض التسليم بأن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات ، فلم لايجوز أن يكون فيها من العلم قدر ماتهتدي إلى ذلك ، بأن يخلقها الله تعالى عالمة بذلك ، أو يلهمها هذا العلم حين الفعل ٠

وأجاب عن الاعتراض الثاني على الكبرى ، بأن الظن مدفوع بالتكرر والتكثر ، وبأنه يكفي في إثبات المطلوب التصور(١)٠

---

(١) انظر هذه الاعتراضات والجواب عنها في : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٧ ٠

إنا نلحظ السعد يدافع عن هذا الدليل بقوة ، في هذا الموضع من شرح المقاصد ، غير أنه في نص سابق له ، قد مر ذكره في مبحث زيادة الصفات على الذات ، وفي مبحث القدرة ، طعن في برهانية هذا الدليل ، حيث قال هناك بعد أن ذكر مثل هذا الدليل : إن هذا الوجه لايخلو من مناقشة لأنه مبتنى على أن مايشاهد من أمر السماء والأرض مستند إلى الواجب بلا واسطة ، لا إلى بعض معلولاته على مازعم الفلسفي(١)٠

ثم كرر السعد هذا الاعتراض على هذا الدليل في نص لاحق ، بعد أن دافع عنه ، حيث قال : إن هذا الدليل عليه سؤالا صعبا ، وهو أنه لم لايجوز أن يوجد(٢) الباري موجودا تستند إليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ، ودفعه بأن إيجاد مثل ذلك الموجود وإيجاد العلم والقدرة يكون، أيضا ، فعلا محكما ، بل أحكم ، فيكون فاعله عالما ، لايتم إلا ببيان أنه قادر مختار إذ الإيجاب بالذات من غير قصد لايدل على العلم ٠ فيرجع طريق الاتقان - أي هذا الدليل - إلى طريق القدرة - أي الآتي ذكره ، وهو الدليل الثالث(٣)٠

الدليل الثالث : الاستدلال بكونه تعالى قادرا ، حيث قال : «إنه قادر ، أي فاعل بالقصد والاختيار ، ولايتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود»(٤)٠

وقد ذكر السعد أن هذا الدليل أوكد وأوثق عند محققي المتكلمين من الدليل الثاني- دليل الإتقان - للاعتراض الصعب الذي أورد عليه ، كما قال٠

هذا فيما يتعلق بأدلة السعد العقلية على إثبات صفة العلم لله تعالى ، أما الأدلة النقلية ، ففي بعض كتبه اعتبر الاستدلال بها، وهذا كما في شرح العقائد النسفية ، وهو من كتبه المتقدمة ، حيث قال في معرض الاستدلال على

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٢ بتصرف ٠

(٢) هكذا في شرح المقاصد ، والأولى "يوجب" ، كما في المطالب العالية : ج ٣ ص ١٠٨ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٣٣ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٨ بتصرف ٠

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٧ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٢/ب ٠

بعض صفاته : «وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرها»(١) ، وفي البعض الآخر منها ، كالمقاصد ، وشرحه ، وتهذيب المنطق والكلام ، وهي من أواخر كتبه الكلامية ، صرح بعدم إمكان الاستدلال بها على بعض الصفات ، كالعلم ، والقدرة ، .... ، للزوم الدور الممتنع · حيث قال في المقاصد بعد الاستدلال بالأدلة العقلية على كونه تعالى عالما : «وأما التمسك بالسمعيات فدور»(٢)·

وفصل ذلك في شرحه ، حيث قال : «وقد يتمسك في كونه عالما بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة والإجماع · ويرد عليه أن التصديق بإرسال الرسل، وإنزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة ، فيدور»(٣)·

لكنه أجاب عن هذا الاعتراض بقوله : «وربما يجاب بمنع التوقف ، فإنه إذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما أخبروا به ، وإن لم يخطر بالبال كون المرسِل عالما»(٤)·

* وفيما يتصل بأحكام هذه الصفة ، تناول السعد بعضها ، فمنها : أنه يرى أن علم الله تعالى غير متناه ، بمعنى أنه لاينقطع ، ولايصير بحيث لايتعلق بالمعلوم ، ومحيط بما هو غير متناه كالأعداد والأشكال ، ونعيم الجنان .

ومنها أنه شامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة ، وجميع الكليات والجزئيات(٥)·

واستدل على جميع ماسبق ، نقلا وعقلا ، أما نقلا فبمثل قوله تعالى : ﴿والله بكل شيء عليم﴾(٦) ، وقوله تعالى : ﴿عالم الغيب

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ·
(٢) المقاصد : ج ٢ ص ٨٧ ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٢/ب ·
(٣،٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٨ ·
(٥) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٩٠ ، شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٢/ب ·
(٦) سورة البقرة ، الآية ٢٨٢ ، وتكررت في أكثر من موضع في كتاب الله ·

والشهادة﴾(١) ، وقوله تعالى : ﴿لايعزب عنه مثقال ذرة﴾(٢) ، وقوله تعالى : ﴿يعلم خائنة الأعين وماتخفي الصدور﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿يعلم ماتسرون وماتعلنون﴾(٤) ، إلى غير ذلك من الآيات(٥) ، التي يراها السعد نصوصا قطعية في الدلالة على هذا المطلب(٦) .

وأما عقلا فاستدل عليه بقوله : «لأن المقتضي للعالمية هو الذات ، إما بواسطة المعنى ، أعني العلم ، على ماهو رأي الصفاتية ، أو بدونها على ماهو رأي النفاة ، وللمعلومية صحتها(٧) ، ونسبة الذات إلى الكل على السوية ، فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص ، وهو محال ، لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته، لمنافاته الوجوب والغنى المطلق»(٨) .

واستدل عليه ، أيضا ، بأن الجهل بالبعض نقص ، والله تعالى منزه عنه ، لأن خلو علمه عن البعض إثبات لضده ، وهو الجهل(٩) ، كما تقدم في الاستدلال على علمه تعالى .

كما استدل عليه ، أيضا - وهو مايخص علمه تعالى بالجزئيات - بدليل الفطرة ، بأن كل أحد من المطيع والعاصي يلجأ إليه في كشف الملمات ودفع البليات ، ولولا أنه مما تشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك(١٠) .

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ٧٣ ، وقد وتكررت في أكثر من موضع في كتاب الله تعالى.
(٢) سورة سبأ ، الآية ٣ .
(٣) سورة غافر ، الآية ١٩ .
(٤) سورة النحل ، الآية ١٩ ، سورة التغابن ، الآية ٤ .
(٥) انظر شرح المقاصد : ج ٢ ص ٩٠ .
(٦) شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ .
(٧) في شرح المقاصد : "إمكانها" بدل "صحتها" وكلمة "صحتها" أولى . وفي المواقف : "والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها" .
(٨) المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ٩٠ ، شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ .
(٩) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ٩٣ .
(١٠) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٩٤ .

واستدل عليه ، أخيرا ، بأن الجزئيات مستندة إلى الله تعالى إبتداء أو بواسطة ، على مايذهب إليه الفلاسفة ، وقد اتفق الحكماء على أنه عالم بذاته ، وأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ٠

وهذان الدليلان الأخيران يختصان بعلمه تعالى بالجزئيات ٠

إن متعلقات علم الله تعالى الشامل ، يظهر أكثر ، عند السعد ، في رده على المنازعين في شمول علمه تعالى ، فهو يرى أن علمه تعالى يتعلق بالواجب ، فهو سبحانه وتعالى يعلم نفسه. وأما الاحتجاج على نفي علمه تعالى بذاته ، بأن العلم إضافة ، أو صفة ذات إضافة ، يقتضي إثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم ، فلا يعقل في الواحد الحقيقي ، على مايذهب إليه من نفى علمه بذاته ، فقد أبطله السعد بأن التغاير بين العالم والمعلوم ليس حقيقياً ، بل اعتباريا أي بمعنى " يعنيه تغيرا إعتباريا"، كما في علمنا أنفسنا(١)٠

وبمثل هذا الجواب أجاب عن شبهة من نفى علمه تعالى بالغير - أي بغيره - استنادا إلى حصول الكثرة في الذات الأحدية ، لأن العلم بأحد المعلومين غير العلم بالآخر ، فأجاب أن الكثرة في التعلقات والإضافات ، لافي الذات(٢)٠

كما أنه يرى أن علمه تعالى يتعلق بعلمه ، أيضا ، خلافا لمن منع ذلك، استنادا إلى أن ذلك يلزم منه اتصافه بما لايتناهى عدده من العلوم ، وهو محال ، وقد أجاب عن هذه الشبهة بأن العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية ، لاموجودات عينية ، فلايلزم المحال ٠ وبأن مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم ، إنما هي بحسب الاعتبار . فلايلزم كثرة الأعيان الخارجية ، فضلا عن لاتناهيها ٠ واستعان بجواب الرازي ، بأن هذه أمور غير متناهية لا آخر لها ، والبرهان إنما قام على مالا أول لها(٣)٠

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٩ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٨٩ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٩٠ ، وانظر : ج ١ ص ٢٢٥ ٠

كما أنه يرى أن علمه تعالى يتعلق بما لايتناهى استنادا إلى ماسبق بأن التعلقات اعتبارات عقلية وإضافات ، وبأن العلم بغير المتناهي ماهو إلا علم بآحاده ، فلايلزم عدم تميز اللامتناهي، كما تمسك به من نفى هذا النوع من العلم(١) ٠

كما أنه يرى أن علمه تعالى يتعلق بالمعدوم ، خلافاً لمن منع ذلك استنادا إلى الشبهة القائلة بأن كل معلوم متميز ، ولاشيء من المعدوم بمتميز، فأجاب عنها السعد بما يفيد أن المعدوم متميز بحسب الذهن ، وإن لم يتميز في الخارج(٢) ٠

كما أنه يرى أن علمه تعالى يتعلق بالكليات والجزئيات ، خلافا لما ذهب إليه الفلاسفة ، من أنه تعالى لايعلم إلا الكليات ، والجزئيات بوجه كلي ، أي من حيث إنها غير متعلقة بزمان ، فالله يعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها ، لامن حيث أن بعضها واقع الآن ، وبعضها في الزمان الماضي ، وبعضها في الزمان المستقبل ، ليلزم تغير العلم ، بحسب تغير الماضي والحال، والمستقبل ، بل علما ثابتا أبد الدهر غير داخل تحت الأزمنة، دون أن يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات ، أي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير ٠ استنادا إلى الشبهة القائلة : إن تغير المعلوم يستلزم تغير العلم ، وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته ، فإنه تعالى لو علم أن زيدا يدخل الدار غدا فإذا دخل زيد الدار في الغد ، فإن بقي العلم بحاله ، بمعنى أنه يعلم أن زيدا يدخل غدا ، فهو جهل ، لكونه غير مطابق للواقع ، وإن زال ، وحصل العلم بأنه دخل ، لزم تغير العلم الأول من الوجود إلى العدم ، والثاني من العدم إلى الوجود ، وهذا على القديم محال ٠

وقد أجاب السعد عن هذه الشبهة بما أجاب به جمهور المتكلمين، وذلك بمنع الملازمة ، لأن العلم إما إضافة ، او صفـــة ذات إضافة ، وتغير الاضافة

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٩٠ ، وانظر : ج ١ ص ٢٢٥ ٠

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٩١ ٠

لايوجب تغير المضاف ، كالقديم يتصف بأنه قبل الحادث ، إذا لم يوجد الحادث، ومعه إذا وجد، وبعده إذا فني ، من غير تغير في ذات القديم ، فعلى تقدير كون العلم إضافة - على مايذهب إليه نفاة الصفات - لايلزم تغير المعلوم إلا تغير العلم دون الذات ، وعلى تقدير كونه صفة ذات إضافة لايلزم تغير العلم فضلاً عن الذات(١)٠

* ومن أحكام صفة العلم التي تناولها السعد ، أنها صفة واحدة تتعلق بجميع المعلومات على ماسبق بيانه ، وقد مر نصه في هذا، عندما رد شبهة من منع تعلق علمه بعلمه(٢)٠ لكنه لم يتعرض لأدلتها لأنه تناولها عَرَضا ، وليس بالأصالة ٠

* ومن أحكام صفة العلم عنده أنها ثابتة قديمة لاتتغير بتغير المعلوم ، لأن التغير في التعلقات والإضافات عنده ، كما مر ، خلافا لمن قال بتغير العلم تبعاً لتغير المعلومات الجزئية ، وحدوثها بعد أن لم تكن ، كأبي الحسين البصري ، والجهم بن صفوان ، وهشام بن الحكم ، ذلك أنهم يذهبون إلى أن الله تعالى يعلم في الأزل الماهيات والحقائق ، أما التصديقات ، أي الأحكام ، بأن هذا قد وجد وذاك قد عدم ، فانما يحدث فيما لايزال ، وكذا تصور الجزئيات الحادثة ٠ فذات الله تعالى عندهم توجب العلم بالشيء بشرط وجوده، فلا يحصل قبل وجوده ، ولايبقى بعد فنائه(٣)٠

فالسعد يذهب إلى خلاف كل ماذكره عن هؤلاء ، فهو يرى قدم علمه وعدم تغيره وحدوثه ، التي يقول بها هؤلاء أو بعضهم ، لأنه يرى أن تغير المعلومات وحدوثها لايلزم منه تغير ذات صفة العلم ، ليلزم منه القول بحصول الجهل أو التغير في علمه ، لأن هذا التغير في التعلقات والإضافات دون نفس الصفة ، كما مر مرارا ٠ غير أنه لم يتعرض لأدلة قدم العلم ٠

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٩١ - ٩٢ ٠

(٢) انظر : ص ١٠٢٦ من البحث ، وانظر : شرح المقاصد : ج١ ص ٢٣٤، ج٢ ص٩٠.

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٩٢ ٠

* ومنها أن صفة العلم عنده ليست بعرض ، أي ليست مستحيلة البقاء(١)، وهذا راجع إلى حكم القدم ٠

* ومنها أنها ليست ضرورية ولامكتسبة(٢) ، وذكره عرضا ، دون أن يستدل عليه ٠

(١،٢) شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ٠

النقـــــــد :

قبل الشروع في نقد كلام السعد ، لابد من التطرق إلى تعريف مطلق «العلم» ولو بشكل موجز ، تتميما لحق البحث ، ولمعرفة التعريف الصالح منها الذي يندرج تحته العلم القديم والحادث ٠ لا أظن أن العلماء اختلفوا في تحديد معنى صفة كاختلافهم في تحديد معنى "العلم" ، فقد ذكروا له تعريفات كثيرة ، تزيد على العشرين تعريفا ، سأتناول ذكر أهمها المتصل بتعريف مطلق العلم ٠

وقبل تناول تعريفه ، أود أن أبين أن هناك من العلماء من أحال تعريف مطلق العلم ، لأنه ضروري عنده ، تتصور ماهيته بالكنه ، وهذا اختيار الفخر الرازي(١) ، وأكثر العلماء على أنه نظري ، لكنهم اختلفوا ، هل هو عسير التحديد ، أم يسير ، فالأقلون قالوا بعسره ، كالإمام الغزالي ، فطريق معرفته عنده التقسيم والمثال(٢) ، وهو مايحكي عن الإمام الجويني، أيضا(٣) ، وعسره عند الغزالي راجع إلى خفائه ، وعند بعضهم إلى شدة وضوحه(٤) ٠

---

(١) انظر : المباحث المشرقية : ج ١ ص ٤٥٠ - ٤٥٣ ، المحصل : ص ١٤٤ - ١٤٥، المحصول : ج ١ القسم الأول : ص ١٠٢ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٠٥٦ ٠

(٢) انظر : المستصفى : ص ٣٤ - ٣٦ ، المنخول : ص ٤٠ ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي : ج ١ ص ١٣ ٠

(٣) ذهب إلى هذا الرأي في البرهان في أصول الفقه ، انظره : ج ١ ص ١١٩ - ١٢١، وانظر : الأحكام في أصول الأحكام للآمدي : ج ١ ص ١٤ ، المواقف : ص ٩ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٠٥٦ ، الكليات : ج ٣ ص ٢٠٧ ، إلا إنه في بعض كتبه حد مطلق العلم ، كما سيأتي النقل عنه ٠

(٤) انظر : ضياء النجوم : ص ١١ ، ونسبه السعد للمحققين ، وهو رأي الرازي ، انظر : المقاصد وشرحه : ج ١ ص ١٧ ٠

والذين قالوا بإمكان حده اختلفوا على أقوال عدة ، أذكر أهمها مبينا الأصوب منها ، الصادق على مطلق العلم ، الشامل للعلم القديم والحادث ، الجامع المانع ٠

فمن هذه التعريفات :

١- اعتقاد الشيء على ماهو به(١)٠

٢- اعتقاد الشيءعلىماهو به مع سكون النفس إليه(٢)٠

٣- اعتقاد الشيء على ماهو به عن ضرورة أو دليل(٣)٠

٤- هو الذي يوجب كون من قام به عالما(٤)٠

٥- إدراك المعلوم على ماهو به(٥)٠

٦- معرفة المعلوم على ماهو به(٦)٠

---

(١) نسبه البغدادي إلى الكعبي من المعتزلة ، انظر : أصول الدين : ص ٥ ، وانظر نسبته إلى بعض المعتزلة في : الإرشاد : ص ١٣ ، المواقف : ص ١٠ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٠٥٧ ٠

(٢) ذكره أبو الحسين البصري في كتابه المعتمد ، انظره : ج ١ ص ١٠ ، كما ذكره القاضي عبدالجبار ، انظر : شرح الأصول الخمسة له : ص ٤٦ ، ونسبه البغدادي إلى أبي هاشم الجبائي ٠ انظر : أصول الدين : ص ٥ ٠

(٣) قيد "عن ضرورة أو دليل" زيادة من بعض المعتزلة على التعريف السابق ، لإخراج اعتقاد المقلد ، انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٤٦ ، الإرشاد : ص ١٣ ، المواقف : ص ١٠ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٠٥٧ ، وقد نسبه البغدادي في أصول الدين : ص ٥ إلى أبي على الجبائي من المعتزلة ٠

(٤،٥) هما للشيخ أبي الحسن الأشعري ، انظر : الإرشاد : ص ١٢ ، المواقف : ص ١٠ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٠٥٨ ٠

(٦) هما للإمامين الباقلاني والجويني ، انظر : تمهيد الأوائل : ص ٢٥ ، الإرشاد : ص ١٢ ، وانظر رأي الباقلاني ، أيضا ، في : المواقف : ص ١٠ وإلى هذا الرأي ذهب بعض الأئمة،كأبي الوليد الباجي ، انظر : كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج له: ص ١١، إحكام الفصول : ص ١٧٠ ٠

٧- مايعلم به المعلوم(١)٠

٨- مايصح ممن قام به إحكام الفعل وإتقانه(٢)٠

٩- تبين المعلوم على ماهو به(٣)٠

١٠- حصول معني مافي النفس حصولا لايتطرق إليه احتمال كذبه، على وجه غير الوجه الذي حصل عليه(٤)٠

١١- صفة يحصل لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية ، حصولا لايتطرق إليه احتمال نقيضه(٥)٠

١٢- تيقن الشيء على ماهو عليه ، إما عن برهان ضروري ، وإما أولي بالحس، أو ببديهة العقل ، وإما حادث عن أولي ، وإما عن اتباع لمن أمر الله تعالى باتباعه فوافق عليه الحق ، وإن لم يكن عن ضرورة ولاعن استدلال(٦)٠

١٣- اعتقاد جازم مطابق لموجب(٧)٠

١٤- حصول صورة الشيء في العقل(٨)٠

---

(١) هو للجويني ، أيضا ، ذكره في كتابه "الكافية في الجدل" انظره : ص ٢٥ ، ولأبي إسحاق الشيرازي ، انظر رأيه في : كتابه " المعونة في الجدول" : ص ٩٣ ٠

(٢) هو لابن فورك، انظر : الإرشاد : ص ١٢، البرهان في أصول الفقه : ج١ ص ١١٦

(٣) هو لبعض الأشاعرة ، انظر : الإرشاد : ص ١٢ ، البرهان في أصول الفقه : ج ١ ص ١١٥ ٠

(٤) هو للآمدي ، ذكره في كتابه المبين ، انظر هذا الكتاب : ص ٣٨٤ ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب ٠

(٥) هو للآمدي، أيضا، ذكره في كتابه"الأحكام في أصول الأحكام" انظره : ج ١ ص ١٥

(٦) لابن حزم الظاهري ، انظر : الإحكام في أصول الأحكام له : ج ١ ص ٤٢ ٠

(٧) للرازي على فرض التسليم بكونه نظريا يحد ٠ انظر : المواقف : ص ١٠ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٠٥٨ ٠

(٨) هو للفلاسفة ، كما حكاه عنهم الإيجي ؛ انظر : المواقف : ص ١٠ والسعد ، انظر: شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٢٤ ، شرح الرسالة الشمسة له : ص ٧ ٠

١٥- صفة توجب لمحلها تمييزا بين المعاني لايحتمل النقيض(١)٠

١٦- صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به(٢)٠

ونحن نلحظ أنه ليست كل هذه التعريفات جامعة مانعة ، باستثناء التعريفين الأخيرين ٠

ذلك أن بعضها غير جامع ، لخروج التصورات ، كالأول والثاني والثالث، والثاني عشر ، أو خروج علم الله تعالى ، كالسادس والتاسع والثاني عشر ٠

أو خروج علم الخلق كالثامن ، لأنه لامدخل له في الإتقان على رأي الأشاعرة ، لوقوع كل شيء بقدرة الله تعالى ونفيهم لتأثير القدرة الحادثة ٠

أو خروج علم الواحد منا بنفسه وبالباري ، وعلم الباري بنفسه ، كالثامن ، أيضا ٠

أو خروج المستحيل ، كالأول ، والثاني ، والثالث أو خروج المعلومات الجزئية ، كالحادي عشر ٠

---

(١) وهذا الحد هو المختار عند الإيجي ، انظر : المواقف له : ص ١١ ، ولعله أخذه عن ابن الحاجب ، الذي عَرَّفه بنفس التعريف ، سوى قيد "المعاني" ، إذ يظهر من طرحه أنه يرى أن إدراك الحواس من قبيل العلم ٠ انظر : مختصر المنتهى له ضمن شرح العضد عليه بحاشية السعد والشريف الجرجاني : ج ١ ص ٥٢ - ٥٦ ولعل ابن الحاجب استفاده من تعريف الآمدي ، السابق ذكره برقم (١٠) لكن حذف قيد "المعاني الكلية" إذ يترتب عليه خروج الحقائق الجزئية عن أن تكون من متعلقات العلم ٠ وانظر هذا التعريف في : شرح المقاصد : ج ١ ص ١٨ ، كشف الأسرار : ج ١ ص ٧ ٠

(٢) ذكره كل من السعد والشريف الجرجاني ، انظر : شرح المقاصد : ج ١ ص ١٨ ، شرح المواقف : ج ١ ص ٥٦ ٠ وقد نسبه علاء الدين عبدالعزيز البخاري في كتابه كشف الأسرار إلى الإمام الماتريدي ، انظره : ج ١ ص ٧ ٠

أو غير مانع ، لدخول التقليد كالأول ، والثاني ، والرابع عشر، أو لدخول الظن الراجح ، كالثلاثة الأول ، والرابع عشر ، أو لدخول الجهل والشك والوهم، كالرابع عشر، أو لدخول القدرة كالثامن ، أو يلزم منه الدور كالرابع والخامس والسادس والسابع ، والتاسع(١)٠

والمختار من هذه التعريفات ، التعريفان الأخيران ، فالأول اختاره العضد الإيجي ، والآخر استحسنه الشريف الجرجاني وقال : إنه أحسن ماقيل في الكشف عن ماهية العلم (٢)٠

وقال السيالكوتي : لعدم التعقيد فيه ، بخلاف التعريف السابق(٣)، أي الذي اختاره الإيجي ٠

وهذان التعريفان جامعان مانعان ، جامعان لعلم الله تعالى القديم ، والعلم الحادث ، وعلم الواحد بنفسه وبغيره ، وبالتصورات والتصديقات ٠ والعلم بالموجود والمعدوم ، والممكن والواجب والمستحيل ٠

ومانع لدخول الظن الراجح ، والشك ، والوهم ، والتقليد ، والجهل ، وغيرها من الصفات كالقدرة والإرادة ......

والسعد ، رحمه الله تعالى ، قد ذكر هذين التعريفين وغيرهما من التعريفات في المقاصد وشرحه ، في المقصد الأول ، الخاص بالمبادئ دون أن يختار شيئاً منها(٤) ، ربما تنبيها منه فقط على اختلاف العلماء في تحديد مطلق العلم ٠

---

(١) انظر كل ماسبق في المراجع السابقة ، كالإرشاد ، والبرهان في أصول الفقه ، والمواقف وشرحه ، وكشاف اصطلاحات الفنون ، كلها الأجزاء والصفحات المذكورة معها ٠

(٢) شرح المواقف : ج ١ ص ٥٦ ٠

(٣) حاشيته على شرح المواقف : ج ١ ص ٥٦ ٠

(٤) انظر : شرح المقاصد : ج ١ ص ١٨ - ١٩ ٠

والذي يؤيد هذا أنه في آخر كتبه الكلامية ، وهو تهذيب المنطق والكلام اختار عسر حد مطلق العلم لوضوحه · وبين أن تلك التعريفات مجرد تنبيه منه على اختلاف الاصطلاحات فيه(١)·

فهو إذن يرى بداهة العلم وعسر حده ·

وبعد هذه المقدمة الوجيزة في تحديد مطلق العلم ، أشرع بحول الله تعالى في نقد رأي السعد ·

التعريف الذي ذكره السعد لعلم الله نقلته من كتاب شرح العقائد النسفية ، كما مر ، وهو كتاب متقدم ، بينما في كتبه المتأخرة في علم الكلام، تطرق إلى تعريف مطلق العلم ، دون أن يختار منها تعريفا ، أو يرجح حتى أحدها ، كما أنه لم يحد علم الله تعالى عند الحديث عن علمه تعالى فيها ·

وفي آخر كتاب له في هذا الفن أشار إلى عسر حد مطلق العلم لوضوحه، مما يدل على بداهته عنده ، مثلما ذهب إليه الإمام الرازي ·

إن هذا يدل على أن تعريفه لعلم الله تعالى السابق ذكره إما تعريف بالرسم ، ومجرد التوضيح لمعنى علم الله تعالى ، ليتميز عن غيره من الصفات الإلهية · وإما رأي سابق متقدم له ، رجع عنه فيما بعد · والأول أوجه ، لأن تعريفه السابق ليس تعريفاً دقيقاً من كل وجه ، لأن قوله : «تنكشف المعلومات» فيه دور ، لأن "المعلومات" جمع معلوم ، وهو مشتق من العلم ، فلايعرف إلا بعد معرفته(٢) فكان الأولى إبداله بكلمة "المذكور" ، كما في التعريف الأخير المختار ، إذ تعريف السعد قريب منه ، لأن الانكشاف هو بعينه التجلي(٣). وعلى أية حال التعريف الذي ذكره السعد تعريف يميز هذه الصفة عن غيرها من صفات الله تعالى ، وحقيقة العلم معلومة، فلا تحتاج إلى استدلال وتوضيح ، خـــاصة إذا تعلق الأمر بذات الله تعالى ، وصفاته ،

---

(١) انظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٥/أ ·

(٢) انظر : المواقف : ص ١٠ ، شرح المقاصد : ج ١ ص ١٨ ·

(٣) انظر : شرح المواقف : ج ١ ص ٥٦ ·

فالتعريف في حقه بالذاتيات ، لايمكن نيله ، لاستحالة إدراك ذاته وصفاته بالكنه ، وإنما يعلم بوجه من الوجوه ، كالحدود التي هي رسوم ٠

* إن الأدلة العقلية الثلاثة التي استدل عليها السعد ، وهي دليل أنها صفة كمال يجب اتصاف الله تعالى بها ، وإلا اتصف بضدها ، وهو الجهل ، ودليل الفعل المتقن ، ودليل الاتصاف بالقدرة المختارة ، كلها من أدلة قدماء المتكلمين(١) ، وقد عول عليها المتأخرون(٢) ، وذلك لظهور دلالتها ، وسلامتها من التعقيد ، وهي من أدلة سلف الأمة على هذا المطلب الجليل ، وهي أدلة شرعية ، لتنبيه القرآن الكريم إليها ٠ كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى ٠

وفي نظري هذه الأدلة كلها ترجع إلى قضية قياس الغائب على الشاهد وهو اعتبار قياس الأولى والمثل الأعلى لله تعالى ٠ أما الدليل الأول فلأنا نرى في الشاهد أن المتصف بالعلم أكمل من غير المتصف به ، وغير المتصف به متصـــف بضده وهو الجهل ، فيجب تنزيه الله تعالى عن الجهل ، وإذا تنزه

---

(١) انظر : رسالة الثغر : ص ٦٣ ، الإبانة : ص ١٤٨ - ١٤٩، تمهيد الأوائل : ص ٤٦ ، الإنصاف : ص ٣٦ ، التبصير في الدين : ص ٩٩ ، الإرشاد : ص ٦١ - ٦٢ ، لمع الأدلة : ص ٨٣ ، العقيدة النظامية : ص ٢٤ ، المحيط بالتكليف : ص ١١٩ ومابعدها ، شرح الأصول الخمسة : ص ١٥٦ ومابعدها ، مصباح العلوم : ص ٩ ٠

(٢) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٦٤ ، قواعد العقائد : ص ١٧٨ - ١٧٩ ، تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٢١٤ ومابعدها ، نهاية الأقدام : ص ١٧١ ومابعدها ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٣٣ ومابعدها ، معالم أصول الدين : ص ٥٦ ، المحصل : ص ٢٣٩ ومابعدها ، المطالب العالية : ج ٣ ص ١٠٧ ومابعدها ، ص ١١٧ ومابعدها ، غاية المرام : ص ٧٨ ومابعدها ، الصحائف الإلهية : ص ٣٣٢- ٣٣٣ ، المواقف : ص ٢٨٥ - ٢٨٦ ، إشارات المرام : ص ١٢٥ - ١٢٦، وانظر : مناهج الأدلة : ص ١٦٠، درء تعارض العقل والنقل : ج ١٠ ص ١١٣ ومابعدها ، مجموع الفتاوى : ج ٢ ص ٢١١ ٠

سبحانه عن الجهل ، وجب إثبات ضده له وهو العلم ، لأنها صفة كمال(١) ، ومن المقرر أن كل صفة كمال اتصف بها العبد ، وأمكن اتصاف الخالق بها ، كان هو أحق بها من خلقه ، وكلماينزه عنه المخلوق من سمات النقص فالخالق أولى بالتنزيه عنه(٢) وهذا الدليل من أصح الأدلة وأعظمها ، يسلم به كل سليم الفطرة ، وقد نبه سبحانه وتعالى في محكم كتابه إلى قياس الغائب على الشاهد في بعض الآيات(٣)٠ وقد تقدم الكلام على هذا الدليل عند البحث في مبحثي زيادة الصفات على الذات، ومبحث القدرة ، حيث ذكرت تضعيف السعد لهذا النوع من الاستدلال ، والرد عليه ، بما يغني تكراره هنا(٤)٠

أما الدليل الثاني وهو الاستدلال بالفعل المحكم المتقن على علمه تعالى فهذا ، أيضا ، من أعظم الأدلة ، وهو دليل برهاني يقيني على هذا المطلب ٠ إذ لايعقل أن تصدر الأفعال المتقنة ، المحكمة المشتملة على غرائب الصنع ، وبديع التصوير والترتيب ، في آلاف آلاف الصور والنقوش ، دون أن يكون فاعلها عالما ، ومن ظن صدورها من جاهل ، فهو جاهل مكابر ، لأنها ليست صورة واحدة ، أو صورتين ، أو عشرة أو عشرين ، .... ، بل ملايين الصور المتقنة المحكمة ٠

---

(١) انظر : الإبانة : ص ١٥٤ ومابعدها ٠ تمهيد الأوائل : ص ٤٨ ، التبصير في الدين : ص ٩٩ ٠

(٢) انظر : الرسالة التدمرية : ص ٢٠ ٠

(٣) كقوله تعالى : (واذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلا ظل وجهه مسودا وهو كظيم) سورة الزخرف ، الآية ١٧٠فنبه سبحانه إلى من ينزه نفسه عن نسبة البنات اليه الأولى به تنزيه الله،تعالى،عن هذه النسبة ، التي لاتليق بجلاله ٠ ويستفاد من هذا اثبات صفات الكمال لله تعالى ، لأنها مما يحرص الخلق على تنزيه أنفسهم عن الاتصاف بأضدادها ، كالجهل ، والعجز ، ..... ، فالخالق أولى تنزيهه عن أضداد صفات الكمال ٠

(٤) انظر : ج١ ص ٣٣٠، ج٣ ص ٩٣٨-٩٣٩، ج٣ ص ٩٧٩ من البحث ٠

إن صغرى الدليل ، يدل عليها كل حس سليم ، وفطرة صحيحة، لم يعتريها الفساد الفكري ٠ وكبراه قضية بديهية ، ضرورية ، كما نبه إليه السعد، لاينازع فيها عاقل ٠

وهذا الدليل دليل شرعي ، نبهت إليه النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، وهو الذي مازال يستدل به سلف هذه الأمة على علمه تعالى وسائر صفاته العلى(١)٠ فكتاب الله تعالى مليئ بالآيات التي تدعو إلى النظر في ملكوت السماوات والأرض ، والتفكر فيهما وفيما حوتا من مخلوقات، لاتكاد تحصى ، مشتملة على غرائب وأسرار لم يصل البشر إلى الآن حتى الى عشر معشارها ٠

إن هذا الخلق يدل على قدرة الخالق وإتقان فعله ، ومن ثم إلى علمه، لأنه أقام هذا الكون برمته على صورة محكمة متقنة ، حيث أعطى فيه كل مخلوق ، مهما كبر أو صغر ، أو عظم أو حقر ، هداه ٠

قال تعالى : ﴿قل انظروا ماذا في السماوات والأرض وماتغني الآيات والنذر عن قوم لايؤمنون﴾(٢)٠

وقد تقدم في مبحث إثبات وجوده تعالى مايدل على إتقان هذا الكون(٣)٠

إن الاعتراضات التي ساقها السعد على هذا الدليل ، والردود التي أجاب بها عنها أخذها عمن تقدمه من المتكلمين ، وبالأخص الرازي(٤)٠

لقد كان السعد موفقاً في البدء حينما رد هذه الاعتراضات ، التي تدل بالفعل على المكابرة ، وجحد الضرورة ٠

---

(١) انظر : شرح العقيدة الاصفهانية : ص ٢٤ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ١٢٦ ، ج ٢ ص ٣٥٣ ٠

(٢) سورة يونس ، الآية ١٠١ ٠ (٣) انظر : ص من البحث ٠

(٤) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٣٣ ومابعدها ، المحصل : ص ٢٣٩ ومابعدها ، المطالب العالية : ج ٣ ص ١٠٩ ومابعدها ، وانظر : الصحائف الإلهية : ص ٣٣٢ - ٣٣٣ ، المواقف : ص ٢٨٥ - ٢٨٦ ٠

إذ اشتمال العالم على القبائح والشرور لايدل على عدم علم فاعله به ، إذ للعالم أن يفعل القبيح من الأفعال(١)، على أن اشتمال العالم على الشرور والقبائح لايدل على خلوها من الحكم والمصالح ، التي ربما لايصل إلى حقيقتها عقول البشر ، فكم من مكروه وشر كان عاقبته الخير والصلاح · وكم من شر أورث خيرا ، ولولا الشرور والنقائص والقبائح لما علمت الخيرات والكمالات والفضائل ، إذ بضدها تتميز الأشياء · ولولا وجود الشرور والقبائح والنقائص لما تحرك دولاب الدنيا ، للعمل والسعي ونشر الخير والفضائل · وإني أضرب على هذا بعض الأمثلة ·

إن صفة الغيرة التي تلازم كل إنسان لاشك أنها ليست بصفة كمال ، ولاهي محمودة ، خاصة إذا اشتدت وزادت عن حدها ، لكن ربما كان لهذه الصفة على الرغم من كونها صفة نقص وقبح ، من الخيرات والفضائل مالايدركه بني البشر ، فإنها سبب في خدمة كل ولد لأبويه غيرة من أخوته ، حتى يحظى عندهم بالحظ الأوفر من العطف،ولولا هذه الصفة التي هي صفة نقص ، لربما لم يكترث الأولاد بأبويهم·

والنار التي هي سبب في كثير من الشرور ، كالحرائق ، والموت ، ... ، لاشك أنها مشتملة على خير كثير ونفع عميم ، ولولا هذه النار لتعطلت الدنيا، ولتوقفت الحياة ·

ومثل النار الماء ، فإنه سبب في هلاك كثير من الناس ، سواء بالغرق ، أو هلاك الأموال ، أو دمار المساكن والبيوت ... الخ ، ومع هذا فهو مشتمل على خيرات لاتكاد تحصى ، ولولاه لما وجدت حياة على سطح الأرض ، هذه بعض الأمثلة ، التي هي شرور وقبائح ، بعضها مثال على تأثير الصفات ، وبعضها مثال على تأثير الأجسام · والأمثلة كثيرة لاتكاد تحصى ·

ثم إن هذا الاعتراض ربما كان له شيء من الصدق لو كان العالم طافحا بالشرور والنقائص ، استولت عليه الآفات والقبائح والخسائس · كيف وهــــو

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٣ ص ١١٤ ·

مليئ بالخيرات التي يلحظها الإنسان مع كل شهيق وزفير في رئته · نعم هناك شرور لكنها ليست غالبة بل قليلة جداً بالنسبة للخيرات ، وهي مع قلتها ليست شرورا محضة ، بل شروراً إضافية ، أوجدها الله تعالى ، لحكم ومصالح وخيرات أخر · بل إن هذه الشرور من مقتضى الحياة البشرية ، ولولاها لتعطلت الحياة البشرية ، فهي سبب في انفتاح العقل البشري للبحث والتفكير في طرق وأساليب حديثة مبتكرة لمواجهة الشر ، ولتحقيق الأكمل والأسعد لهم في حياتهم اليومية ·

فإذن اشتمال الأفعال المتقنة على بعض الشرور والقبائح لايدل على جهل فاعله ، ولايدل على أن الجاهل من الجائز أن يصدر عنه مثل هذه الأفعال وليس من شرط الدلالة على علم الفاعل ، خلو فعله عن كل خلل(١)·

فالقول بأن جل آثار المؤثرات من غير العقلاء ، بل كلها كذلك كلام كاذب لاوجه له من الصدق · بل كل عاقل يدرك بطلان هذا الكلام ·

وقد أجاب القاضي عبدالجبار عن الشبهة القائلة بأن في أفعاله تعالى ماليس بمحكم ، بالتفريق بين الفعل المحكم والفعل الذي فيه حكمة ، فقد يكون غير محكما من بعض الوجوه ، لكن لايخلو من حكمه ، كما يوجد أحدنا الكتابة الحسنة ، ثم يحدث فيها تشويشا لبعض الأغراض ، وكما يبني أحدنا بنيانا بديعا ثم يهدمه لغرض صحيح · فمثل هذا لايمتنع في فعله تعالى· فغير ممتنع أن يكون في الأصل واقعا على هذا الحد من الاختلال ، وفقد النظام، وإن كان على حال فهو حكمة ، إذ ليس خروجه عن كونه محكما، خروجا من كونه حكمة(٢)·

هذا فيما يتعلق بالاعتراض على صغرى القياس ·

---

(١) انظر : المواقف : ص ٢٨٦ ·

(٢) المحيط بالتكليف : ص ١٢١ ، وانظر شرح الأصول الخمسة : ص ١٥٧ - ١٥٨.

أما الاعتراض على كبراه أولا بأنها ليست حقة ، بما ذكر من ظهور الأفعال المتقنة عن الحيوانات العجم ، مع كونها ليست عالمة ، وبأن عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل أعضائه هي من فعل قوة عديمة الشعور، غير عالمة ، وهي القوة المصورة ، فهو اعتراض فيه مكابرة للحس والعقل معا، والعجب ممن يذهب إلى مثل هذه الأباطيل ، ويصدق هذه الأكاذيب ، التي تنكر القوة الخالقة العالمة ، فبدل أن يستدل بمثل هذه العجائب والغرائب على وجود الله تعالى وقدرته وعلمه ، وذلك بأنه صور المخلوقات على أبدع صورة وأكملها ، وألهمها من الأعمال والأفعال ماتدل على حكمته وإتقانه ، سبحانه وتعالى ، وجعل غرائب أفعال الحيوان في مأكله ومشربه ومسكنه شواهد وأدلة على وجوده وقدرته وعلمه ، فإذا بمن يقلب الأمور ويعكس العلوم ، بسبب المكابرة والفهم السقيم ، والفطرة المنكوسة، فيستدل بمثل هذه الشواهد على نفي علمه تعالى وقدرته ٠

إن الاجابة عن الشق الأول هو ماذكره السعد ، فقد أصاب فيه ، فإنه على فرض التسليم بكونها هي الفاعلة لكل تلك الغرائب ، فلا يمتنع أن يقال إن الله تعالى علمها وألهمها حين الفعل ، أو خلقها كذلك(١) ، كما خلق الانسان عالما ٠ وهو بالفعل كذلك، أي إن كل حيوان يفعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط(٢) أو أن يقال : إن من شرط العلم في الفعل المتقن أن تختلف آثار الفاعل ، لا أن تظل على نهج واحد ، وأفعال الحيوانات والأجسام غير مختلفة ، فجاز أن يصدر بدون روية(٣) ، وقصد ، وإذا انتفى القصد والشعور انتفت القدرة والإرادة ، فينتفي العلم ، فلايكون ذلك إلا إلهاما من الله تعالى ٠ وقد تقدم في مبحث القدرة أن شرط اتصاف الفاعل بالقدرة ، اختلاف الآثار(٤)٠

---

(١) انظر : المواقف : ص ٢٨٦ ٠

(٢) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٣٣٣ ٠

(٣) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٣٣٣ ٠

(٤) انظر : ج٣ ص ٩٨٦ من البحث ٠

وبهذا يجاب عن الشق الثاني وهو إسناد عجائب خلقة الحيوان وتكوّن أعضائه إلى القوة المصورة ، فطالما ليست ذات قدرة واختيار وقصد ، دل على أن هناك من ركبها على هذا النهج ، وألهمها هذا الفعل ٠

قال تعالى : ﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾(١)٠

وأما الاعتراض(٢) الثاني على كبرى القياس ، فهو أيضا ، اعتراض غير موفق ولاسديد ، لأن دعوى أن الظان من الممكن أن تصدر عنه تلك الأفعال المتقنة ، المشتملة على الشرور ، فيكون الخالق ، سبحانه وتعالى ، ظاناً لاعالماً ، كلام لايعقل ، وتأباه الفطر السليمة ، والعقول الصحيحة ، إذ العلم بأن فاعل هذه الأفعال المتقنة عالم حكيم أمر تمليه الضرورة التي يجدها الإنسان في قرارة نفسه ، فيجد الفرق في مكنون فطرته بين الظان والعالم ، خاصة وأن الظان لايمكن أن يستمر على خلق الفعل المتقن والإكثار منه ، بخلاف العالم، وخفاء الضروري ، كما قال السعد ، على بعض الناس أمر جائز فلايقدح طعن بعض الناس في دلالة تلك الأفعال المتقنة على علمه في كون هذه المسألة من الضروريات التي تنقدح في شعور كل إنسان ٠

فلو كان الخالق ظانا لما استمرت قوانين الكون ونواميسه على صورة وهيئة واحدة ، وفعل واحد لايتبدل ، يوم خلق الله السماوات والأرض ومن عليها إلى يومنا هذا ، النجوم في أماكنها ، والكواكب في مدارتها، والسماء فوقنا ، والأرض تدور دورتها لتهب الحياة ، بإذن الله تعالى لساكنيها ، والشمس مضيئة مشرقة على عادتها و .... إن بقاء نواميس الكون على طبيعتها الأولى، حتى الشرور، كالفيضانات، والزلازل، والبراكين ، .... على كميتها، وكيفيتها التي هي عليه، من دون طغيان منها، وامتداد،لتهلك من على الأرض، لهو أكبر دليل على أن فاعل هذه النواميس ليس ظاناً ، بل هو عالم بحق وبصدق ٠ ويؤكد هذا الدليل الثالث الآتي ٠

---

(١) سورة طه ، الآية ٥٠ ٠

(٢) انظر هذا الاعتراض في : المحيط بالتكليف : ص ١٢٢ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ١١٣ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٣٤ ٠

وقد أجاب القاضي عبدالجبار عن هذه الشبهة ، بأنها شبهة ساقطة ، لأنه قد يظن الظان في الفعل أنه يتأتى منه إيجاده مرتبا ، فإذا ما أخذ فيه وجده متعذرا ، وكذلك قد يعتقده فلايواتيه ، بل الممارس للصناعة المتعلم لها ، حاله أقوى من حال الظان والمعتقد ، لأنه قد تكررت منه مشاهدة ذلك ، ومع هذا فلايصح منه فعلها إلا بعد العلم ، فلو صح بالظن ممن هذا حاله تناولها بما رتبها ، وقد ثبت فساده ، فدل على أنه لابد من حالة زائدة على كونه ظانا معتقدا(١) ٠

أما تضعيف السعد لهذا الدليل ، بعد الدفاع عنه ، ورد ما أورد عليه من الشبهات ، بأنه من الجائز أن يوجب الباري موجودا تستند إليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة ، ويكون له العلم والقدرة، ودعواه أن هذه الشبهة قوية صعبة ، فالأولى التمسك بدليل القدرة الآتي، فدعوى ، في نظري ، غير مرضية، ولا الشبهة صعبة وقوية ٠ وجوابه ماذكره السعد ورده فيما بعد ، وهو أن إيجاد مثل هذا الموجود ، وإيجاد العلم والقدرة يكون فعلا محكما ، بل أحكم، فيكون فاعله عالما ٠ وأما رد السعد هذا الجواب بأن هذا الجواب لايتم إلا ببيان أنه قادر مختار ، إذ الإيجاب بالذات من غير قصد لايدل على العلم ، فيرجع طريق الإتقان إلى طريق القدرة والاختيار ، فهو رد من الممكن الجواب عنه ، بأنه لاحاجة إلى بيان كونه تعالى قادرا مختارا ، بل إن صدور الوسط المتصف بالعلم والقدرة ، والتي تصدر عنه هذه الأفعال المتقنة ، على فرض القول به ، هو من أعظم الأدلة على كونه تعالى قادرا مختارا ، لأن الموجب لايصدر عنه مثل هذا الوسط إطلاقا ، فلايقال إنه من الجائز صدور هذا الوسط عنه ، مع عدم دلالة هذا الفعل على العلم ، لأن الموجب فعله واحد لااختيار فيه ولاعلم ، وفاقد الشيء لايعطيه ، ففاقد العلم والقدرة والاختيار كيف يهب غيره هذه الصفات ، فلو كان الموجب غير متصف بهذه الصفات فما وجب عنه ، غير متصـــف به ، أيضا ، من باب أولى ، لأن حكم الفرع حكم

---

(١) المحيط بالتكليف : ص ١٢٢ ٠

الأصل • فصدور هذا الوسط العالم ، دليل على علم الباري الذي استند إليه هذا الموجود •

فالجواب أن هذا الاعتراض فاسد من أصله ، لأن الموجب الغير متصف بالعلم والقدرة والاختيار والاتقان في الفعل ، يستحيل أن يصدر عنه ماهو كذلك ، بل من الجائز المعقول ، على فرض القول به ، وجود هذا الوسط العالم القادر ، الفاعل للأفعال المحكمة ، عن خالق عالم قادر مختار •

واستشكال السعد هذا الدليل بهذا الاعتراض الذي ادعى صعوبته إنما أخذه عن الرازي ، الذي هو أول من أثار مثل هذه الشبهة واستصعبها ، دون أن يجيب عنها ، بل اكتفى بإحالة الجواب عنها على دليل القدرة ، الآتي(١) •

أما الدليل الثالث ، فهو من أعظم الأدلة دلالة على كونه تعالى عالما ، بل هو يفيد شمول علمه تعالى ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى ، كما أنه دليل شرعي ، نبه إليه كتاب الله تعالى •

ولعل من أوائل من استدل به إمام الحرمين ، لكن استدل بما هو من مقدمات القدرة ، ومن لوازم العلم ، وهي الإرادة ، فاستدل بإرادته تعالى على علمه ، حيث قال : «يستحيل أن يريد مالايعلمه»(٢) ، فهو يستدل على علمه تعالى بكونه مريدا لأفعاله ، والمريد لفعل ما ، لابد أن يكون قد أحاط به علما • وكذا استدل به الغزالي حيث قال : «أما المسلمون لما انحصر عندهم

---

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٣٣ - ١٣٤ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ١٠٨ - ١٠٩ •

(٢) العقيدة النظامية : ص ٢٤ ، وقد نبه إليه القاضي عبدالجبار المعتزلي ، لكن جعل تقدم العلم على الفعل جار مجرى الدواعي لحصول الفعل المحكم ، فهو حل محل الإرادة • انظر : المحيط بالتكليف : ص ١٢١ • وإنما لم يجعل الارادة شرطا في العلم ، لأنه كسائر المعتزلة ينفي قدم هذه الصفة وقيامها به • كما سيأتي إن شاء الله تعالى •

الوجود في حادث وفي قديم ، ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته ، وكان ماعداه حادثا من جهته بإرادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه ، فإن المراد بالضرورة لابد وأن يكون معلوما للمريد ....»(١)٠

والاستدلال بالإرادة على علمه تعالى لايختلف عن الاستدلال بالقدرة عليه، لأن العلم لازم كل منهما ، وكل منهما مشروط بالعلم ، ولأن القادر لايتصف بالقدرة ، حتى يتصف قبلها بالإرادة ، لأن شرط القدرة ، كما تقدم ، هو القصد والاختيار في الفعل ، وهو مسبوق بالإرادة ، والمريد لابد أن يكون عالما بمراده ، فيكون عالما بما يقتدر عليه ويفعله ، غاية الأمر أن الارادة سابقة على القدرة في التعلق بتخصيص متعلقات القدرة ٠

لذا نرى الغزالي الذي استدل بدلالة الإرادة على علمه في هذا الموضع ، استدل في موضع آخر بدلالة القدرة ، حيث قال : «ندعي أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات ، الموجودات والمعدومات ، فإن الموجودات منقسمة إلى قديم وحادث ، والقديم ذاته وصفاته ، ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم ، ..... ومعلوم أنه عالم بغيره ، لأن ماينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن ، وفعله المحكم المرتب ، وذلك يدل على قدرته.»(٢)

ولعل دلالة الإرادة أولى بالاعتبار من دلالة القدرة والاختيار ، لأن القصد والاختيار والشعور في القدرة راجع إلى صفة الإرادة، لأن القدرة ، كما تقدم تعريفها ، صفة تؤثر وفق الإرادة ، فمرجع القدرة والاختيار إلى الإرادة ، والتخصيص متقدم على الفعل ، فالعلم بالمخصص متقدم على العلم بالفعل الذي سبق تخصيصه ٠ قال ابن تيمية : «إن إيجاده للأشياء هو بإرادته ، والإرادة تستلزم تصور المراد قطعاً ، وتصور المراد هو العلم ، فكان الإيجاد مستلزما للإرادة ، والإرادة مستلزمة للعلم ، فالإيجاد مستلزم للعلم.»(٣)

---

(١) تهافت الفلاسفة : ص ١٥٦ ٠

(٢) الاقتصاد : ص ٦٤ بتصرف ٠

(٣) شرح العقيدة الاصفهانية : ص ٢٤ ٠

والسعد ، رحمه الله ، قد استفاد هذا الدليل ، عن متأخري المتكلمين ، كالرازي(١) ، والسمرقندي(٢) ، والإيجي(٣) ، حيث نص هؤلاء على دلالة القدرة على صفة العلم ·

وهذا الدليل دليل شرعي ، وقد نبه إليه كتاب الله تعالى ، وذلك في قول الله عز وجل : ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾(٤)·

قال ابن تيمية : «هذه الطريقة هي طريقة مشهورة لنظار المسلمين ، والقرآن قد دل عليها ، والعقل الصريح يدرك صحتها ، وطرد هذه الدلالة على أصول أهل السنة أن من سوى الله لا يخلق شيئا ، ودلالة الآية تقرر بأن يقال : خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه ، فإن الخلق إنما يخلق بالإرادة ، والإرادة مشروطة بالعلم ، فإرادة مالايشعر به محال»(٥)·

وهذا الدليل كما هو ظاهر يتوقف على ثلاث مقدمات :

المقدمة الاولى : أنه تعالى قادر ، وقد تقدم الحديث عنه في مبحث القدرة ·

المقدمة الثانية : أن كل شيء واقع بقدرته وإرادته ، وقد تقدم أيضا ·

المقدمة الثالثة : أن القدرة تستلزم العلم ، وهذه قضية بديهية لاتحتاج إلى الاستدلال ، بل مجرد تصويره يكفي ، لأن القدرة تستلزم الإرادة ، والإرادة تستلزم العلم ، كما تقدم ، وإلا لو انتفى العلم بالمفعول ، لدل ذلك على انتفاء القدرة والارادة، اللتان تستلزمان الشعور والقصد إلى الفعل ·

هذه أدلة السعد العقلية على هذا المطلب ، ويمكن أن أضيف إليها دليلين آخرين ، أحدهما أن علم الله بذاته يوجب العلم بمخلوقاته ، وسيأتي الحديث عنه في شمول علمه، والآخر أن الله تعالى هو واهب العلم لخقله، فكل

---

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٣٤ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ١١٧ - ١١٨ ، معالم أصول الدين : ص ٥٦ ·
(٢) الصحائف الإلهية : ص ٣٣٢ ·
(٣) المواقف : ص ٢٨٦ · (٤) سورة الملك ، الآية ١٤ ·
(٥) درء تعارض العقل والنقل : ج ١٠ ص ١١٤ بتصرف ، وانظر : مجموع الفتاوي : ج ٢ ص ٢١١ ·

علم في الممكنات فهو منه ، ومن الممتنع أن يكون فاعل الكمال ومبدعه عاريا منه ، بل هو أحق به(١)٠

أما الأدلة السمعية التي لم يعتبر السعد الاستدلال بها على علمه تعالى هربا من لزوم الدور فيما لو استدل بها ، فهو هرب مما ليس بمهرب لأن حصول دلالة صدق النبي بطريق المعجزة كافية في إذعان المؤمن، المصدق النبي بأنه مرسَل من الله تعالى ، في جميع مايخبر به ، ومن جملتها صفات الله تعالى ، والتي منها العلم ٠

وهذا الذي أجاب عنه بقوله : «وربما يجاب بمنع التوقف .... وهو جواب صحيح ، فلا معنى للتردد فيه ٠

والآيات الدالة على علمه تعالى ، كثيرة، منها قوله تعالى : ﴿فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله﴾(٢)٠

وقوله تعالى : ﴿ولايحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾(٣)٠

وقوله تعالى : ﴿وماتحمل من أنثى ولاتضع إلا بعلمه﴾(٤)٠

وقوله تعالى : ﴿وسع ربي كل شيء علما﴾(٥) ، وقوله تعالى : ﴿قالوا سبحانك لاعلم لنا إلا ماعلمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾(٦)٠

وقوله تعالى : ﴿قالوا لاعلم لنا إنك أنت علام الغيوب﴾(٧)٠

والآيات في هذا الباب كثيرة ٠ ومن الأحاديث ، قوله صلى الله عليه وسلم ، «اللهم استخيرك بعلمك ، واستقدرتك بقدرتك ....»(٨)٠

---

(١) انظر : شرح العقيدة الاصفهانية : ص ٢٥ ٠
(٢) سورة هود ، الآية ١٤ ٠
(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٥٥ ٠
(٤) سورة فاطر ، الاية ١١ ، سورة فصلت ، الآية ٤٧ ٠
(٥) سورة الأنعام ، الآية ٨٠ ٠
(٦) سورة البقرة ، الآية ٣٢ ٠
(٧) سورة المائدة ، الآية ١٠٩ ٠
(٨) تقدم تخريجه ، ج٣ ص ٩٥٨.

* وفيما يتعلق بعدم تناهي علمه تعالى وشموله لكل شيء ، فما ذكره السعد هو المذهب الحق ، وهو مذهب أهل السنة والجماعة ، فعلمه تعالى متعلق بكل مذكور ومعلوم ، سواء كان قديما أو حادثا ، ممكنا أو مستحيلا، أو واجبا ، كليا ، أو جزئيا ، موجودا أو معدوما ، وأن علمه تعالى يتعلق بما لايتناهى ، سواء من الموجودات المعلومة ، أو العلوم المترتبة المتعاقبة · وذلك لعموم الأدلة الدالة على شمول علمه تعالى ، دون استثناء ، كالآيات التي استدل بها السعد ، وهي نصوص قطعية ، لاتحتمل التأويل ، والتخصيص ، لأن التخصيص ، قدح في كمال علمه ، وإثبات لجهله ، كما سيأتي بيانه ·

أما الأدلة العقلية التي استدل بها على هذا المطلب ، فالأول - وهو دليل امتناع احتياجه إلى مخصص ، إذ لو علم البعض دون البعض لكان لمخصص ، لاستواء نسبة الذات إلى الكل ، وهو على الله محال فيجب علمه بالكل ، لدفع هذا الاختصاص الذي هو المخصص - على الرغم من ظهور دلالته وقوته ، إلا أنه لايرقى إلى الأدلة البرهانية اليقينية ، إذ للمنازع أن يمنع المقدمة القائلة : إن نسبة الذات إلى سائر المعلومات على السوية ، لجواز أن توجب الذات المخصوصة لذاتها بعض العالميات دون بعض ، وذلك لأن العلم بهذا المعلوم يخالف العلم بذلك المعلوم الثاني ، ولايلزم من كون الذات موجبة لشيء كونها موجبة لما يخالف ذلك الشيء ، لأن الحقائق المختلفة لايجب استواؤها في الأحكام والآثار(١)·

ونجد هذا الدليل عند بعض متقدمي المتكلمين(٢) ، وقد عول عليه أكثر المتأخرين(٣)·

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٣ ص ١٤٣ - ١٤٤ ·

(٢) انظر : المحيط بالتكليف : ص ١٢٦ ، التبصير في الدين : ص ١٠١ ·

(٣) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٣٦ ، معالم أصول الدين : ص ٥٧ - ٥٨ الصحائف الإلهية : ص ٣٣٤ ، المواقف : ٢٨٧ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٥٨ ، نهاية الأقدام : ص ٢٣٣ ·

ولعل الدليل الثاني ادعى إلى القبول ، لأنه يقوم على فكرة كون الجهل بالبعض نقص ، والله منزه عنه ، لأن في انتفاء الشيء ثبوت لضده ، فإذا انتفي علمه بالبعض ، ثبت جهله به ، وهذا أمر فطري بدهي ، تذعن له كل فطرة سليمة ٠ف لما كان العلم صفة كمال وشرف كان علمه تعالى بكل شيء أكمل من علمه ببعض الأشياء(١)٠

وهذا الدليل من أدلة متقدمي المتكلمين على شمول علمه - وقد تقدم في مبحث القدرة أنهم استدلوا بنفس هذا الدليل على شمول قدرته ٠

وقد استدل به بعض المتأخرين وفضله على الدليل الأول(٢)٠

أما الدليل الثالث ، وهو دليل الفطرة ، فهو يخص علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة ، وهو دليل ذوقي ، أكثر من كونه دليلا عقليا ، لأنه يخاطب أعماق النفس البشرية ، والشعور الباطني ، وهو الفطرة الأصلية ، التي خلق الله تعالى عليها الخلق ، وقد نبه الله تبارك وتعالى إلى هذا الدليل، حيث قال في محكم كتابه : ﴿وإذا مسكم الضر في البحر ، ضل من تدعون إلا إياه﴾(٣). وهذا الدليل على الرغم من وجاهته وقوته ، إلا أنه - في نظري - لايرقى إلى الأدلة اليقينية ، لأنه دليل ذوقي ، وليس عقلياً ، على أنه يفيد العلم بالجزئيات ، دون سائر ما اختلف فيه من العلوم ، على أنه حتى في هذه المسألة ، أعني العلم بالجزئيات لايفيد القطع فيها ، لأنه يخص أفرادا مخصوصين ، وهم بني آدم ، بخلاف سائر الجزئيات ٠

وقد استدل بهذا الدليل على علمه تعالى بالجزئيات الرازي(٤)٠

أما الدليل الرابع ، وهو أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، أي أن علمه تعالى بذاته يوجب علمه بخلقه ، فهو من أعظم الأدلة على إحاطة علمـــه

---

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ١٠ ص ١٥٠ ٠

(٢) انظر : تهافت الفلاسفة : ص ١٦٠ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ١٤٤ ٠

(٣) سورة الاسراء ، الآية ٦٧ ٠

(٤) انظر : المطالب العالية : ج ٣ ص ١٦٤ ٠

تعالى بكل موجود · وعلى الرغم من استدلال الفلاسفة به(١) ، إلا أنهم لم يحققوا هذا المعنى ، لأنهم يرون استحالة علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة ، بل استدلوا به على علمه تعالى بالكليات ، والجزئيات بوجه كلي ·

لكن نظار المسلمين استدلوا به على أن شيئاً من تفاصيل خلقه لايعزب عن علمه تعالى · والسعد ، رحمه الله ، لم يفصل هنا دلالة هذا الدليل تفصيلا ينجلي به ، وقد تقدم طرفا من هذا الدليل، حين الاستدلال على إثبات علمه تعالى بدليل صفة القدرة والإرادة ، اللتين تدلان على ضرورة سبق العلم والقصد والشعور لكل ماهو من متعلقاتهما ، وهذا الدليل قريب منه ، لأنه يقوم على فكرة أن الله تعالى عالم بنفسه ، وبلوازمها ، ومن لوازمها قدرته ومشيئته ، ومن لوازم القدرة والمشيئة جميع خلقه ، مهما كبر أو صغر ، أو عظم أو حقر ، ولازم لازم الشيء ، لازم لذلك الشيء ، فالمفعولات التي خلقه من لوازم ذاته ، فالعلم بالذات يوجب العلم بجميع لوازمها ·

قال ابن تيمية : «إذا كان عالما بنفسه لزم أن يكون عالما بخلقه وهذه قضية صحيحة ، ويمكن تقريرها بأنه لايكون عالما بنفسه علما تاما ، إلا إذا كان عالما بلوازمها ، والخلق من لوازم مشيئته ، التي هي من لوازم نفسه ، فإنه ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن ، ومشيئته من لوازم نفسه ، ....

فلايكون عالما بنفسه إن لم يكن عالما بلوازمها، وقدرته وإرادته من لوازمها ، ومراده من لوازم الإرادة ، فالمفعولات لازمة للإرادة اللازمة لذاته ، ولازم اللازم لازم ، ومجرد النظر إلى كونه مستلزما لمفعوله يوجب العلم ، مع قطع النظر عن توسط الإرادة ، لكن هي ثابتة في نفس الأمر ، وإن لم يستحضر المستدل ثبوتها.»(٢)

قال(٣) : وهذا الدليل مأخوذ من معنى قوله : ﴿ألا يعلم من خلق﴾(٤)

---

(١) انظر : شرح عيون الحكمة : ج ٣ ص ١١٩ - ١٢١ ، النجاة : ص ٢٤٦ - ٢٤٩ ، المواقف : ص ٢٨٦ ·

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ج ١٠ ص ١١٣ - ١١٤ ·

(٣) المرجع السابق · (٤) سورة الملك ، الآية ١٤ ·

لكن هذا الدليل ، على الرغم من كون دلالته يقينية ، على علمه تعالى بخلقه، سواء قبل إيجادهم أو بعده ، إلا إنه لايفيد شمول علمه لما سوى ذلك كالمستحيلات والمعدومات ، التي لن ولم توجد ٠

إن رد السعد على شبهات المخالفين في علمه تعالى وشموله ، كانت موفقة ، وهي تدل على أنه يخالفهم الرأي ٠ فما ذهب إليه في تفاصيل متعلقات علمه تعالى الشامل ، كله حق ٠ وهو الذي عليه أهل السنة والجماعة ، كما تقدم ، كعلمه تعالى بذاته ، وقد أحسن السعد الرد على من نفى هذا النوع من العلم بدعوى ضرورة التغاير بين العالِم والمعلوم ، إذ المغايرة الاعتبارية كافية ، كما نص عليه السعد ، وغيره من الأئمة(١). وجواب السعد هذا مبني على فرض كون العلم نسبة بين العالم والمعلوم ، أما على فرض القول بأنه صفة ذات نسبة ، فلايمتنع من نسبة الصفة إلى الذات(٢)٠

والسعد يرى أن كثرة العلوم لاتوجب كثرة في ذاته ، لأن الكثرة في الاضافات والتعلقات ، وهي لاتوجب الكثرة في الذات ، ليقال : إنه لايعلم غيره(٣)٠

ونحن نلحظ أن مِن مذهب السعد في حصول المعلومات الإلهية ، أنها بطريق التعلق ، الذي هو إضافة محضة ، لذا نراه يجيب به عن كل شبهة تقدح في شمول علمه ، كإثباته لعلم الله تعالى بعلمه ، وأن ذلك لامطعن فيه ، على الرغم من إنكار بعضهم له ، بدعوى أنه سبحانه سيتصف بما لايتناهى من العلوم ، فأتى جواب السعد : بأن العلم واحد ، والكثرة في التعلقات ، وهكذا أجاب به غيره من المتكلمين(٤)٠

أما علمه تعالى بالجزئيات فقد أكده السعد في رده على الفلاسفة المنكرين ذلك ، استنادا إلى شبهة حصول التغير في العلم ، وقد كان رده

---

(١) انظر : المواقف : ص ٢٨٧ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٣٦ ٠

(٢) انظر : المواقف : ص ٢٨٧ ٠

(٣) انظر : المواقف : ص ٢٨٨ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٣٧ ٠

(٤) انظر : المواقف : ص ٢٨٩ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٣٧ - ٣٣٨ ٠

عليهم بنفس رده على ماسبق من شبهات ، وهو أن التغير في التعلقات والإضافات ، وليس في ذات الصفة ليلزم منه المحذور المذكور ، وبنفس هذا الجواب أجاب عن شبهة من قال بحدوث علمه تعالى ، إعمالا لشبهة الفلاسفة التي بها نفوا تعلق علمه تعالى بالجزئيات ، فهذان الفريقان على طرفي نقيض ، أحدهما نفى العلم بالجزئيات منعا لتغير العلم ، والآخر أثبت تغير العلم ، بسبب تغير المعلوم ، وكلاهما قال بما قال استنادا إلى نفي الجهل عنه سبحانه· فهو عند الفلاسفة لايعلم الجزئيات حتى لايجهل ، وعند هؤلاء يعلم الجزئيات المتغيرة بعلم متغير ، حتى لايجهل ·

وقد أجاب السعد بأن تغير التعلقات لايوجب تغير العلم ، لأنها إضافات، وهو جواب معظم المتكلمين(١)·

إنا نلحظ أن فكرة تجدد تعلقات العلم التي يراها السعد تبعاً لجمهور المتكلمين، هي بمثابة السلاح الذي يدافع فيه عن مذهبه في كون صفة العلم الإلهي ، صفة واحدة ، لاتتغير ، في ذاتها ، وفي كون التغير في مجرد التعلقات التي هي إضافات · وسيأتي مزيد بحث لهذه القضية ، بعد نقد بقية آرائه في أحكام هذه الصفة ·

* فمما ذهب إليه السعد من أحكام هذه الصفة أنها ليست بعرض وهذا رأي حق إن أراد به العلم القديم ، لأن العرض عند المتكلمين هو اسم لما يعرض، ولايبقى ، سواء بقي زمانين ، أو لم يبق كذلك ، فالعرض مستحيل البقاء ، فهو ينافي القدم ، وعلم الله تعالى القديم ، أزلي، فعلى هذا ليست صفاته القديمة بأعراض، سواء صفة العلم أو غيرها ·

فصفات الله القديمة باقية لاتزول ، وليست كصفات المخلوقين التي هي أعراض ، وفي معرض الزوال ·

---

(١) انظر : تهافت الفلاسفة : ص ١٦٨ ، نهاية الأقدام : ص ٢١٨ - ٢١٩ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ١٥٢ - ١٥٣ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٣٥ ، المواقف : ص ٢٨٨ ·

قال ابن تيمية : «ولايجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم»(١)٠

وأما إن أراد به أنه لايتجدد له علم بتجدد المعلومات المستقبلة ، فهذا محل نزاع ، سيأتي تحقيق الكلام فيه ، مع القطع بأن القول بتجددها لايلزم منه كونها أعراضاً ، كصفات المخلوقين ، لتعالي صفات الخالق عن مشابهة صفات المخلوقين ٠

وماذهب إليه من كون علم الله تعالى ليس ضرورياً ولامكتسباً قول حق٠ وهو لم يستدل عليه ، لعله لظهوره ، والدليل على هذا أن كلا من العلم الضروري والمكتسب مسبوق بالجهل بالمعلوم ، وعلم الله ليس كذلك عند أهل السنة ، بل هو علم حضوري انكشافي ٠

قال الباقلاني : «علم الله سبحانه ليس بعلم ضرورة ولا استدلال»(٢)٠

وقال الدسوقي : «ليس علم المولى نظريا ولا استدلاليا ولا اكتسابيا ، والثلاثة مترادفة ، وذلك لأنه يلزم عليها سبق الجهل ، .... ، وكما لايقال لعلم المولى أنه نظري لايقال له أيضا إنه بديهي ، لأنه من بده الأمر النفس ، إذا أتاها بغتة، وهو حادث ، يسبقه الجهل ، ولاضروري ، وهو ظاهر ، إن فسر بما قارنه ضرورة وحاجة ، كعلمك بالجوع والعطش الحاصلين لك ، أما إن فسر بما لايتوقف على دليل فهو صحيح في حقه تعالى ، إلا أن اللفظ لايطلق لئلا يوهم المعنى الأول"(٣)٠

وبقي ههنا من آراء السعد في أحكام هذه الصفة ما أرجأت الحديث عنه ، وهو الكلام في كون هذه الصفة واحدة عنده وهي قديمة ، والتكثر والتغير إنما في التعلقات ٠

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٥ ص ٢٨ ، وانظر : ص ٢١٥ - ٢١٦ ٠

(٢) الإنصاف : ص ١٤ بتصرف ٠

(٣) حاشية الدسوقي على أم البراهين : ص ١٠٨ ٠٠

أما ماذهب إليه السعد من كون هذه الصفة قديمة فلا خلاف فيها بين أهل السنة والجماعة ، لأن حدوثها يستلزم جهلاً سابقاً ، تعالى الله عنه علوا كبيرا ، فلا نقاش فيها ٠

وإنما النقاش في كونها صفة واحدة لاتتكثر، ولاتتغير بل يحصل لها تعلقات حادثة ٠

فالذي عليه جمهور المتكلمين أن العلم صفة واحدة قديمة، يعلم الله تعالى بها ماكان وماسيكون وماهو كائن ، دون أن يتجدد له تعالى علم حادث بحدوث المعلومات ، ودون أن يتغير علمه الذي هو صفته ، ودون أن تتكثر ذات الصفة ، وإنما التكثر والتغير والعلم بالمتجددات من العلوم يكون بمجرد تجدد التعلق والإضافة بين العلم والمعلوم - عند الصفاتية كالأشاعرة ، والكلابية ومن وافقهم من الفقهاء والصوفية ، وأهل الحديث من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة ، كالقاضي أبي يعلى ، وأبي المعالي الجويني ، وأبي الوليد الباجي ، وأبي منصور الماتريدي ، وغيرهم ٠

وبين العالم والمعلوم - عند المعتزلة وغيرهم من نفاة الصفات(١)٠

وذهب أبو سهل الصعلوكي من الأشاعرة إلى تعدد صفة العلم الإلهي ، وأنه كثير يتعدد بتعدد العلوم(٢) ، مع موافقته إياهم بقدمه وعدم تغيره(٣)٠

وأما مذهب الجهم وهشام بن الحكم وأبي الحسين البصري ، فقد سبق أنهم يذهبون إلى أن علمه تعالى بالمستقبلات ليس مجرد تعلق وإضافة ، بل حصول تغير حقيقي بحيث يحدث بعد أن لم يكن تبعا لحدوث المعلوم ، ويزول بعد أن كان، تبعا لزوال المعلوم ٠

---

(١) انظر : رسالة في تحقيق مسألة العلم ، ضمن جامع الرسائل : ج ١ ص ١٧٧ ، شرح العقيدة الاصفهانية : ص ٢٧ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٩ ص ٣٩٥، ج ١٠ ص ١٩ - ٢٣ ٠

(٢) جامع الرسائل : ج ١ ص ١٧٧ ، المحصل : ص ٢٥٦ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٠٣ - ٣٠٤ ٠

(٣) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية : ص ٣١٠ ٠

غير أن الثابت عن الجهم وهشام بن الحكم القول بحصول علوم حادثة لله تعالى.أما أبو الحسين البصري فقد نسب إليه كل من الرازي وابن تيمية القول ، أيضا ، بتعدد العلم الإلهي ، وأن له تعالى علوما حادثة ، وأنها تتجدد في ذات الله بحسب تجدد المعلومات(١) ٠

والذي يفيده نقل بعض العلماء عنه ، أنه يرى وحدة العلم الإلهي ، مع القول بتغير أحوال العالمية ٠

قال الشهرستاني : «وقد مال أبو الحسين البصري إلى مذهب هشام بعض الميل ، حتى قضى بتجدد أحوال الباري تعالى عند تجدد الكائنات ، مع أنه من نفاة الأحوال ، غير أنه جعل وجوه التعلقات أحوالا إضافية لذات العالمية»(٢)٠

فالذي يفيده هذا النص أن صفة العلم عنده واحدة ، والمتجدد والمتغير هو أحوالها ٠

وذكر ابن تيمية أن القول بتجدد علوم وإرادات لله تعالى قال به الفيلسوف أبو البركات ابن ملكا ، ونقل عنه القول بأن إلهية الباري لهذا العالم لاتصح إلا مع هذا القول ٠

كما ذكر ابن تيمية أن الرازي يميل إلى هذا القول في بعض كتبه(٣)٠

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٢ ص ١٠٧ ، رسالة في تحقيق مسألة علم الله ، ضمن جامع الرسائل : ج ١ ص ١٨٠ ، وانظر : إشارات المرام : ص ١٢٧ - ١٢٨ .

(٢) انظر : نهاية الأقدام : ص ٢٢١ ، وانظر : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية : ص ٣١٠ - ٣١١ ٠

(٣) انظر : رسالة في تحقيق مسألة العلم ، ضمن جامع الرسائل : ج ١ ص ١٨٠ - ١٨١ ٠ وانظر : المعتبر : ج ٣ ص ، المطالب العالية : ج ٢ ص ١٠٧ ، ص ١١١ ٠

والذي يهمنا هنا أن السعد يخالف هذا الفريق ، لأنه يلزم منه حصول التغير والتكثر في صفة العلم ، سواء تكثر وتغير الصفة نفسها ، أو أحوالها على فرض كونه الثابت عن أبي الحسين البصري ٠

وقد مر معنا في مبحث استحالة حلول الحوادث بذاته تعالى أن السعد يتفق مع المتكلمين في هذا الباب ، ولاريب أن حصول التغير في صفة العلم يوجب حلول الحوادث بذاته تعالى ٠

والذي يفيده كلام شيخ الاسلام ابن تيمية أن الصواب في هذا الباب كون الباري تعالى يعلم الأشياء كلها بعلم قديم ، سواء ماكان وماهو كائن ، وماسيكون ، وأنها مع ذلك تتجدد له تعالى علوم حادثة بحصول المعلومات وزوالها ، وأن ذلك غير قادح في كماله وجلاله ، لأن التغير والتكثر إن كان من لوازم الكمال فلا محذور فيه ، مثلما يفعل ويتكلم بمشيئته واختياره فيما لم يزل ولايزال ، فليس قيام علوم حادثة به تعالى بأغرب من قيام أفعاله الاختيارية به ، وحصولها بذاته بعد أن لم تكن ، فقيام هذه الأفعال به تعالى ، مع مايلزم منها من حدوثها وتغيرها ، يلزم منه القول بحدوث العلم بما تجدد منها ، وزواله بزوالها ٠

قال ابن تيمية - بعد أن ذكر رأي من نفى العلم بالجزئيات استنادا الى شبهة التكثر والتغير - «التكثر والتغير لفظان مجملان وهذا لايستلزم تكثر الآلهة ، بل الرب إله واحد ، وإنما يستلزم تكثر علمه وكلماته ، وهذا حق ، وهو من أعظم كمالاته ٠

وأما التغير فليس المراد به استحالته ، وإنما المراد أنه يتكلم بمشيئته وقدرته ....»(١) ٠

وقال في الرد على نفس الشبهة : «وإن قيل أن العلم يلزم منه التغير أو التكثر ، فيقال له : معلـــوم أن هذا اللازم لفعله المتكثرات والمتغيرات ألزم ،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ١٠ ص ٧٧ بتصرف يسير ٠

فإنه فعله للتكثرات والمتغيرات يلزم منه قيام معانٍ ، فليس ذلك نقصاً ، ولايكون في علمه بها مع هذه اللوازم نقص ....»(١)٠

وذكر ابن تيمية أن الحجج السمعية قد دلت على قيام المعاني بذاته ، كأفعاله الاختيارية ، والعلوم الحادثة ، وأن القرآن الكريم قد دل على أنه يعلم الشيء بعد كونه بأن سيكون في بضع عشر آية(٢)٠

مثل قوله تعالى : ﴿وماجعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾(٤) ، قوله تعالى : ﴿أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم﴾(٥) ، وقوله تعالى : ﴿فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾(٦) ٠

وغيرها من الآيات الدالة على حدوث علمه تعالى وتجدده ، بعد أن لم يكن(٧)٠

وهذا الرأي بعد التسليم بقيام أفعاله الاختيارية به أزلا ، يكون أوفق وأقرب إلى النصوص الشرعية من القول إن المتجدد مجرد التعلقات ٠ ولايلزم من القول بتجدد العلوم كونها أعراضا ، كالحال في صفات المخلوقين ، لتنزه الباري تعالى عن مشابهة خلقه في ذاته وصفاته العلى ٠

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ١٠ ص ٢٩ ، وانظر نفس الجزء : ص ٢٣ ، ص ١٥٨ - ١٥٩ ، ص ١٨٥ - ١٨٧ ٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ج ١٠ ص ١٨٧ ، وانظر : ص ١٨٥ منه ٠

(٣) سورة البقرة ، الآية ١٤٣ ٠

(٤) سورة آل عمران ، الآية ١٤٢ ٠

(٥) سورة التوبة ، الآية ١٦ ٠

(٦) سورة العنكبوت ، الآية ٣ ٠

(٧) انظر : رسالة في تحقيق مسألة علم الله ، ضمن جامع الرسائل : ج ١ ص ١٨٣

المبحث الرابع
الإرادة

المبحث الرابع

الإرادة

تناول السعد من مسائل صفة الإرادة تعريفها، والأدلة عليها ، ثم بعض أحكامها، كوحدتها وقدمها وحدوث متعلقاتها، وتعلقها لذاتها، وشمولها لكل ما هوكائن٠

فقال في تعريفها : إنها صفة قديمة زائدة على الذات ، قائمة به تعالى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد ألأوقات بالوقوع، أو تخصيص المكونات بوجه دون وجه، في وقت دون وقت، أو تخصيص وترجيح لأحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر(١)٠

ونبه السعد إلى مغايرة هذه الصفة لصفتي القدرة والعلم ، بأنها صفة ترجح أحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر، بينما القدرة نسبتها إلى الطرفين على السواء، ومطلق العلم نسبته إلى الكل على السواء، والعلم بما فى الشىء من المصلحة ، أو بأنه سيوجد في وقت كذا سابق على الإرادة ، والعلم بوقوع الشىء تابع للوقوع ، أى يعلم الشىء كما يقع٠ وقد بَيَّن السعد أن مغايرة صفة الإرادة للقدرة والعلم وسائر الصفات حكم ضروري(٢)٠ استنادا إلى مانجده من أنفسنا(٣)٠

والسعد لايفرق بين المشيئة والإرادة، ويرى أنهما لفظان وضعا لمعنى واحد(٤)٠

واستدل السعد على ثبوت هذه الصفة لله تعالى بالسمع والعقل ، أما السمع فقد قال:« إن الدليل على ثبوت هذه الصفة لله تعالى الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى»(٥) ٠

---

(١) انظر : شرح العقائد النسفية :ص ٤١، ص٥١ ، المقاصد وشرحه: ج٢ص٩٤ ، تهذيب المنطق والكلام ورقة ٢٢/ ب ٠
(٢) انظر : شرح المقاصد : ج٢ص ٩٤ ، وانظر شرح العقائد النسفية: ص٤١.
(٣) انظر : المقاصد : ج٢ ص ٩٤.
(٤) انظر : شرح العقائد النسفية : ٤١، شرح المقاصد : ج٢ ص ٩٦
(٥) انظر: شرح العقائد النفسية : ص ٥١، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٢/ ب ، بتصرف يسير ٠

وقال: « إن إطلاق هذه الصفة لله تعالى مما شاع في كلام الله تعالى وكلام الأنبياء،عليهم السلام» (١)٠

واستدل عليها بقوله تعالى:﴿ يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر﴾(٢)٠
وقوله تعالى : ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾(٣) ٠
وقوله تعالى : ﴿ ولوشاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعاً﴾(٤)٠

أما العقل فقد استدل عليها بأن الله تعالى فاعل بالاختيار(٥)،لأن معنى الاختيار القصد والإرادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر ، فكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما والمريد ينظر إلى الطرف الذي يريده(٦)٠

وقد زاد السعد هذا الدليل إيضاحاً بأن قال : «إن تخصيص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض ، وفي بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات إلى الكل، لابدأن يكون لصفة شأنها التخصيص ، لامتناع التخصيص بلا مخصص، وامتناع احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل (٧)٠

وقد نسبه إلى الأصحاب ، يعنى الأشاعرة ٠

* والسعد يرى زيادة هذه الصفة على الذات ، وهى مسالة قد تقدم الكلام عليها، وعلى أدلتها،في مبحث زيادة الصفات على الذات ٠

* وأما أنها صفة واحدة بها يتخصص كل مراد ، فيدل عليه قوله في التعريف السابق: «إنها صفة ٠٠٠٠» أي صفة واحدة. ورأيه في وحدة الإرادة لا يختلف عـن

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص٩٤ ٠
(٢) سورة البقرة ، الآية ١٨٥ ٠
(٣) سورة النحل ، الآية ٤٠ ٠
(٤) سورة يونس ، الآية ٩٩ ٠
(٥) المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ٩٤ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٢/ ب ، شرح العقائد النسفية : ص ٥١ ٠
(٦) شرح المقاصد : ج٢ص ٩٤ ٠
(٧) شرح المقاصد : ج٢ ص ٩٤ ٠

رأيه في وحدة جميع الصفات العقلية، صفات المعاني، كما تقدم في صفة القدرة والعلم.

* وأما كونها صفة ذات فلقيامها بذاته تعالى، إذ يستحيل قيام صفات الأفعال به، تعالى عنده، كما مر ٠

* وأما قدمها فلما نص عليه من كونها قديمة ، كما في التعريف، ولما مر في مبحث زيادة الصفات على الذات، من كونها قديمة عنده. وهو وإن لم يستدل على قدمها هنا، إلا أنه يعلم من مجمل رأيه ، في امتناع قيام الحوادث بذاته، كما مر، على فرض القول بحدوثها، لما يلزم من القول به من الأمور الباطلة عنده ٠

ويرى السعد أنه مع القطع بقدم الإرادة ، إلا أنه لا يلزم من هذا قدم المراد، وذلك لأنه يرى أن هناك تعلقا آخر غير التعلق القديم ، وهو التعلق الحادث ، الذى هو مجرد إضافة، كما مر مثله في بحث القدرة والعلم ، فقدم الإرادة عنده لا ينافى حدوث متعلقاتها، ولايوجب قدمها (١) ٠

بمعنى أن الله أراد أزلا وجود ما أراد في وقته ، ثم إذا جاء وقت المراد حدثت التعلقات الخاصة بكل مراد ٠

وبهذا أجاب السعد عن الشبهة القائلة بأن الإرادة لا تبقى بعد الإيجاد، ضرورة، فيلزم منه زوال القديم ، وهو محال (٢)٠

أى أن الذى يحدث ويزول تبعا لحدوث المراد ووقوعه هو مجرد التعلق، لا الصفة القديمة ٠

ويرى السعد، أيضا، أن تعلق الإرادة لايوجب نفي الاختيار لأن الوجوب بالاختيار محض الاختيار (٣)٠

---

(١) انظر: المقاصد وشرحه : جـ٢ ص ٩٤ ٠
(٢) شرح المقاصد : جـ ٢ ص ٩٥ ٠
(٣) شرح المقاصد : جـ ٢ ص ٩٥ ٠

* ومن أحكام هذه الصفة عنده أنها تتعلق لذاتها، أى لا لداعٍ ومرجحٍ، ليلزم من القول به تسلسل الإرادت

والذى دفع السعد إلى الذهاب إلى هذا الرأى، هو الشبهة القائلة بأن نسبة الإرادة، أيضا، إلى الفعل والترك ، وإلى جميع الأوقات على السواء، إذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر، وفي الوقت الآخر، لزم نفي القدرة والاختيار، وإذا كانت على السواء، فتعلقها بالفعل دون الترك ، وفي هذا الوقت دون غيره ، يفتقر إلى مرجح ومخصص، لامتناع وقوع الممكن بلامرجح ، ويلزم عليه تسلسل الإرادات ·

فأجاب السعد بما مر، لأنها صفة شأنها التخصيص والترجيح، ولو للمساوي، بل المرجوح، وأن هذا ليس من قبيل وجود الممكن بلا مرجح(١)·

* ومن أحكام هذه الصفة عنده أنها شاملة لكل ما هو موجود ومتحقق كونه في الوجود، أي أن كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ، وكل ما هو كائن فهو مراد لله تعالى . قال السعد: « إرادته تعم جميع الكائنات وبالعكس»(٢)·

وقال: «مذهب أهل الحق أن كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ، وأن كل كائن فهومرادله ، وإن لم يكن مرضيا، ولا مأمورا به ، بل منهيا عنه ، وهذا ما اشتهر عن السلف أن ما شاء الله كان ، ومالم يشأ لم يكن (٣) ·

وقال في موضع آخر :«مذهب أهل الحق أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن، غير متعلقة بما ليس بكائن » (٤) .

وعلى هذا فالسعد يرى أن كل ما هو واقع في هذا الوجود من خير وشر وإيمان وكفر، وطاعة ومعصية ، وظلم وعدل .... الخ ، أفعال العباد وغيرهم، كل ذلك واقع بإرادته تعالى بلااستثناء(٥) .

---

(١) المقاصد وشرحه : ج٢ ص ٩٤-٩٥، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٢/ب
(٢) المقاصد : ج٢ ص٩٧ ·
(٣) شرح المقاصد : ج٢ ص ٩٧ ·
(٤) شرح المقاصد : ج٢ ص ١٤٥·
(٥) انظر شرح المقاصد : ج٢ ص٩٧، ص١٤٥، ص١٤٧·

غير أنه نقل عن بعض العلماء منع التفصيل ، لإيهامه الباطل ، فلا يقال: يريد الكفر والظلم والفسق ، مثلما أنه لا يقال: خالق القردة والخنازير والقاذورات ، مع كونه خالق الكل (١) ·

وقد استدل السعد على عموم إرادته تعالى بالعقل والنقل ، ويبدو من صنيعه في تقديم الأدلة النقلية في آخركتاب له في العقيدة، وهو تهذيب المنطق والكلام تعويله عليها ·

فمن الأدلة النقلية التى عول عليها :

أولاً : الآيات القرآنية الكثيرة الدالة على ذلك(٢)، كقوله تعالى: ﴿ ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا﴾(٤)·

وقوله تعالى :﴿ ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم﴾(٥)، وقوله تعالى:﴿ ولوشاء الله لجمعهم على الهدى﴾(٦)·

وقوله تعالى:﴿ ولوشاء الله لهداكم أجمعين ﴾(٧)، وقوله تعالى: ﴿أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم ﴾ (٨)، وقوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليعـــذبهم

---

(١) شرح المقاصد: ج٢ ص ١٤٥ ·

(٢) انظر هذه الأدلة في شرح المقاصد : ج٢ص ١٤٦ ·

(٣) سورة الأنعام ، الآية ١١١ ·

(٤) سورة الأنعام ، الآية ١٢٥ ·

(٥) سورة هـــود ، الآية ٣٤ ·

(٦) سورة الأنعام ، الآية ٣٥ ·

(٧) سورة النحل ، الآية ٩ ·

(٨) سورة المائـدة ، الآية ٤١ ·

بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿إنك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾(٣).

ثانياً: استدل السعد بحديث شريف واحد على هذا المطلب، حيث قال (٤): وروي مرفوعا إلى النبي عليه السلام:«أن ماشاء الله كان وما لم يشألم يكن»(٥) .

---

(١) سورة التوبة ، الآية ٥٥ .
(٢) سورة القصص، الآية ٥٦ .
(٣) سورة يونس ، الآية ٢٥ .
(٤) شرح المقاصد : ج٢ ص ١٤٥ .
(٥) هذا اللفظ نص ورد في أكثر من حديث بعضها صالح ، وبعضها ضعيف، فقد ورد هذا النص في حديث أخرجه أبو داود في سننه ، والنسائي وابن سني في عمل اليوم والليلة، والبيهقي في الأسماء والصفات ، والبغوي في شرح السنة، ومصابيح السنة، كلهم من حديث سالم الفراء عن عبدالحميد مولى بني هاشم عن أمه عن بعض بنات النبي، أن النبي، صلى الله عليه وسلم قال لها :-

«قولى حين تصبحين سبحان الله وبحمده ، لاقوة إلابالله ، ما شاء الله كان ، ومالم يشأ لم يكن ....الخ » . وهو حيث صالح يحتج به ، غير ضعيف عند الإمام أبى داود ، لأنه اشترط صحة أو حسن الحديث الذي لم يحكم عليه بالضعف ، فى سننه. وكذا ابن حجرحكم فى التعريف على كل من سالم الفراء وعبدالحميد مولى بني هاشم، وأم عبدالحميد بالقبول ، وفي موضع آخر قال عن أم عبدالحميد : كأنها صحابية. وابن حبان أورد سالم الفراء وعبدالحميد فى الثقات . غير أن المنذرى قال عن أم عبدالحميد: إنها مجهولة ، وأبو حاتم الرازى حكم على عبدالحميد بالجهالة .

وقد ورد هذا النص في حديث آخر أخرجه كل من أحمد في مسنده ، والحاكم في المستدرك، ، والطبراني في الكبير ، والبيهقي في الأسماء والصفات، كلهم عن زيد بن ثابت، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم علمه دعاء وأمره أن يتعاهد به أهله كل يوم، وهذا قوله: « لبيك اللهم لبيك، لبيك وسعديك، والخير في يديك ، ومنك وبك وإليك ، اللهم ما قلت من قول أو نذرت من نذر أوحلفت من حلف فمشيئتك بين يدي ذلك كله،(وعند أحمد« بين يديه» وفي مجمع الزوائد «بين يديك») ما شئت كان ومالم تشأ لم يكن.....» الحديث .

قال الحاكم :« هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه هكذا » اهـ وتعقبه الذهبى بأن فيه أبو بكر بن أبى مريم ، وهو ضعيف . وقال الهيثمي : «راوه أحمد والطبراني وأحد إسنادي الطبراني رجاله وثقوا ، وفي بقية الأسانيد أبو بكر بن أبي مريم ، وهو ضعيف» أ هـ . فأخذا بكلام الهيثمي يظهر أن أحد طرق هذا الحديث صالح يحتج به .

وقد ورد هذا النص في أحاديث في أخر ، غير أنها ضعيفة ، لا ترقى إلى درجة الصلاح والاحتجاج . وما ذكرته أفضل ما في الباب .=====

وقال : إن هذا اللفظ بسبب شهرته عن السلف أصبح بمنزلة المثل (١)٠

ثالثاً : الإجماع، حيث حكى عن السلف إجماعهم على أن ما شاء الله كان، ومالم يشأ لم يكن (٢) ، وهذا يدل على أن كل ماهو كائن فهو بإرادته تعالى، ومالم يكن ، فليس مرادا له ٠

أما عقلا فقد استدل على إرادته للكائنات بأنه خالق للكل بقدرته من غير إكراه ، فيكون مريدا لها، ضرورة أن الإرادة هي الصفة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك (٣). واستدل على عدم إرادته لما ليس بكائن أنه علم عدم وقوعه، فعلم استحالته ، لاستحالة انقلاب علمه جهلا، والعالم باستحالة الشيء لايريده البتة(٤) ٠

وإزاء هذا الرأي- أى عموم إرادته تعالى لكل ما هو كائن، وعدم إرادته لما هو غير كائن- آمن السعد بعدة أفكار، وآراء ، بها دافع عن رأيه هذا، وردبها شبه المبطلين، وعلى وجه الخصوص المعتزلة ٠

* فمن هذه الأفكار التى آمن بها السعد ، أنه ليس فى إرادة الله تعالى وفعله ما هو قبيح ، بل كل فعله حسن ، وإن خفي عنا وجه حسنه ، وأن القبيح يكون بكسب القبيح والاتصاف به ، لا بإرادته وخلقه له ٠

==== انظر : سنن أبي داود ، كتاب الأدب ، باب ما يقول إذا أصبح : ج٢ص ٦٦٧،عمل اليوم والليلة للنسائي : ص ١٤٠ ، ولابن سني : ٢٧، شرح السنة : ج٥ ص ١١٤-١١٥، مصابيح السنة: ج٢ص١٨٧، الأسماء والصفات للبيهقي : ص٢٠٨-٢١١، المسند: ج٥ ص١٩١، المستدرك : ج١ ص ٥١٦- ٥١٧ ، معجم الطبراني الكبير: ج،مجمع الزوائد : ج١٠ص ١١٣، الفتوحات الربانية : ج٣ ص ١٢١ -١٢٢، تحفة الذاكرين : ص ٩٠-٩١، ص ٩٨- ٩٩، تقريب التهذيب : ص ٢٢٧، ص ٣٣٤، ص ٧٥٧،

(١) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/أ،شرح المقاصد : ج٢ ص٩٧ ٠

(٢) المقاصد : ج٢ ص ١٤٥ ٠

(٣) انظر : المقاصد وشرحه : ج٢ ص ١٤٥- ١٤٦، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/أ-ب، شرح العقائد النسفية : ٥٦

(٤) انظر : المقاصد وشرحه : ج٢ ص ١٤٥- ١٤٦ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/أ-ب ٠

وأراد بهذا الرد على الشبهة القائلة : إن إرادة القبيح قبيحة ، والله منزه عن القبائح (١) ٠

* ومن هذه الأفكار أن لله تعالى أن يتصرف في ملكه كيف يشاء ، يعاقب على ما أراده من عباده ، ولايكون هذا العقاب ظلما ، لأنه تصرف في ملكه ٠
وأراد بهذا الرد على شبهة من قال - اعتراضا على عموم إرادته- إن العقاب على ما أراده ظلم (٢)٠

* ومنها أن الآمر قد لا يكون غرضه الاتيان بالمأمور ، كالسيد إذا أمر العبد امتحانا له هل يطيعه أم لا ، أو اعتذاراً عن ضربه بأنه لا يطيعه ، فإنه يريد منه العصيان ٠ وكالمكره على الأمر بنهب أمواله. وكذا النهي. (٣)
فالأمر عنده لايستلزم الإرادة ، ولا النهي عدمه ٠
وأراد بهذا الرد على من زعم - اعتراضا على عموم إرادته - أن الأمر بما لا يراد، والنهي عما يراد سفه ، وأن الأمر يستلزم الإرادة (٤) ٠

* ومنها أن الطاعة ليست تحصيل مراد المطاع ، بل موافقة الأمر وهي تدور معه وجوداً وعدما ٠
وأراد بهذا الردعلى من زعم أنه لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان طاعة، لأن معناها تحصيل مراد المطاع ، لدورانه معه وجودا وعدما (٥)٠

---

(١) انظر: شرح المقاصد: جـ ٢ص١٤٧، شرح العقائد النسفية: ص٥٧، ص٥٩، وانظر رأي المعتزلة في المحيط بالتكليف : ص٢٨٧، شرح الأصول الخمسة: ص٤٦١-٤٦٢٠
(٢) انظر: شرح المقاصد: ج٢ ص ١٤٧ ٠
(٣) انظر: شرح المقاصد : جـ ٢ ص١٤٧، شرح العقائد النسفية : ص ٥٧ ٠
(٤) انظر اعتراض المعتزلة في : المحيط بالتكليف : ص ٢٨٥- ٢٨٦ ٠
(٥) شرح المقاصد : جـ٢ ص ١٤٧ ٠

* ومنها التفريق بين القضاء والمقضي ، وأن الرضا بالقضاء لا يوجب الرضا بالمقضي ٠

وأراد بهذا الرد على من زعم أنه لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان قضاء، فوجب الرضا به ، واللازم باطل (١)٠

النقـــــد :

ما ذهب إليه السعد في تعريفه لصفة الإرادة من كونها : «صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع»، تعريف حق وصواب ، وهو الذي عليه أهل السنة الجماعة (٢)٠

وهذا التعريف منه ينبه على عدة أمور ٠

أولاً: أنها صفة وجودية عنده ، كما في سائر الصفات ، خلافا لمن ذهب إلى كونها صفة سلبية ، عدمية ، مثلما ذهب إليه النجار في أحد قوليه ، وهوكونه تعالى غير مغلوب ولامستكره (٣)٠ وهو قول للكعبي (٤) ، من معتزلة بغداد ٠ وهو قول ضروري البطـــلان، لما فيه نفي الصــفة، ولكـــون النائم

---

(١) شرح المقاصد :جـ٢ ص ١٤٧، شرح العقائد النسفية : ص٥٧، وانظر رأي المخالفين -وهم المعتزلة في: المحيط بالتكليف : ص٤٢٠، شرح الأصول الخمسة : ص ٧٧١- ٧٧٢ ٠

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٤٧، العقيدة النظامية :ص ١٦-١٧، الاقتصادفي الاعتقاد: ص٦٥-٦٦، معالم أصول الدين : ص ٥٩ ، المحصل : ص٢٤٣، المطالب العالية : ج٣ص ١٧٥، المواقف : ص ٢٩١، الصحائف الإلهية : ص ٣٤٢، شرح العقيدة الاصفهانية : ص ٢٦، درء تعارض العقل والنقل : ج ١٠ ص ١٩٧-١٩٩، شرح الفقه الأكبر : ص ١٩ ، تبصرة الأدلة :جـ١ص٤١٠-٤١١ ٠

(٣) انظر: التوحيد للماتريدي :ص٣٢٢، مقالات الإسلاميين ص ٥١٤، الإرشاد :ص٦٣، الملل والنحل :جـ١ ص٨٩ ، المحصل :ص ٢٤٣، الأربعين في أصول الدين :١٥٣، المواقف: ص ٢٩١، شرح المقاصد :ج٢ص ٩٤،الصحائف الإلهية : ص ٣٤٠

(٤) أنظر : التوحيد للما تريدي :ص ٣٢٣، شرح المقاصد جـ٢ص ٩٦ ٠

والساهي، بل حتى الجمادات توصف بهذا الوصف السلبي، مع كونهاغير مريدة(١)٠

ثانياً : قيام هذه الصفة بذاته تعالى، خلافا لما ذهب إليه الجبائيان، والقاضي عبدالجبار ، وأكثر معتزلة البصرة من كونها حادثة لافي محل(٢). وهو قول باطل لاستحالة قيام الصفة بذاتها، ولاستحالة حدوث صفات الله تعالى ، وللزوم تسلسل الحوادث، والمعتزلة والأشاعرة لا تقول به، فهو ضرورى البطلان من عدة وجوه(٣) ٠

وهذان البحثان تقدم الحديث عنها في مبحث زيادة الصفات على الذات، فلايعاد ٠

ثالثاً : قدمها ٠

رابعاً : زيادتها على الذات ٠

خامساً: كونها من صفات الذات، لامن صفات الأفعال ٠

وسيأتي تحرير الكلام في هذه الثلاثة في موضعها ٠

سادساً: تعريف السعد هذا ينبه إلى مسألة جوهرية مهمة ، وهي مغايرة هذه الصفة لصفتي العلم والقدرة ، والتى نبه عليها بعد التعريف ٠

حيث بين أن كلا من العلم والقدرة لا يصلحان لترجيح أحد المقدورين من الفعل والترك ، وهو كلام حق، أراد به السعد الرد على من فسر الإرادة

---

(١) انظر: الإرشاد: ص٦٧، الأربعين فى أصول الدين : ص١٥٣، المواقف ص٢٩٢، شرح المواقف : جـ٣ص٧١، شرح المقاصد: جـ٢ ص ٩٦، الصحائف الإلهية: ص٣٤١، نهاية الأقدام : ص ٢٤٢ ٠

(٢) المحيط بالتكليف : ص٢٧٠-٢٧٨، شرح الأصول الخمسة: ص٤٤٠ ومابعدها، المغني في أبواب التوحيد والعدل- الإرادة- جـ٣ص١٤٠وما بعدها،أصول الدين: ص١٠٣، لمع الأدلة: ص ٨٤، الإرشاد :ص٦٤، الملل والنحل: جـ١ص٨٠، الأربعين في أصول الدين : ص١٥٣، الصحائف الإلهية : ص٣٤١، المواقف :ص ٢٩٢، شرح المقاصد : جـ٢ص٩٤،ص٩٥.

(٣) الإرشاد : ص ٦٨ ومابعدها ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٥٤، الصحائف الإلهية: ص٣٤١، المواقف : ص ٢٩٢، شرح المواقف : ج٣ ص ٧١.

بالقدرة ، حيث نقل عن النظام والكعبي في قول آخر، أنهما ذهبا إلى أن إرادةالله تعالى لأفعاله خلقها ، ولأفعال العباد الأمر بها(١)٠ فنرى أنهما فسرا الإرادة بالخلق، وهو من متعلقات القدرة ، وعندهم الخلق هو المخلوق ، فيكون المراد به عندهم ذات المقدور ، وذات المكون ٠وهو قول باطل لما فيه نفي لحقيقة الإرادة ٠

والرد على من فسرها بالعلم بالنظام الأكمل ، وهم الفلاسفة (٢) ، ويعنون به العناية ، ومن فسرها بالعلم بما في الفعل من المصلحة، وهو رأي الجاحظ ، وأبى الحسين البصري، وهو قول آخر للكعبي في إرادته لأفعاله (٣) ٠

وهذا قول باطل ، أيضا، لأن العلم متقدم على التخصيص ، وهو تابع للوقوع والتخصيص، لاالعكس، والإلزم الدور، ولأن نسبة مطلق العلم إلى الكل على السواء(٤) كما ذكر ذلك السعد، وقد استدل السعد على مغايرة الإرادة للعلم والقدرة بدعوى الضرورة ، وهو مسلك الأمشاعرة (٥)، وهو أمر حق ، يتفق مع رأي أهل السنة ، إذ كل عاقل يشهد بهذا الفرق. وتفسيرالإرادة بالعلم والقدرة تعطيل لهذه الصفة ، إذ مآل ذلك عائد إلى السلب، لا الإيجاب (٦) ٠

وأماكون الإرادة هي المشيئة، فقدأصاب السعد فيه، أيضا، وهذا الذي عليه المتكلمون (٧).

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين: ص١٩٠، ص ٥٠٩ الإرشاد: ص٦٣، لمع الأدلة: ص٨٣، نهاية الأقدام: ص٢٣٨٠ وهوأيضا، رأي لضرار بن عمرو٠انظر: مقالات الإسلاميين ص٥١٥٠

(٢) انظر: الشفا ، الإلهيات :ص ٣٦٦، الصحائف الإلهية :ص ٣٤٠، المواقف :ص ٢٩١، شرح المقاصد :ج٢ص ٩٤، ص ٩٥ ٠

(٣) انظر: نهاية الأقدام :ص٢٣٨- ٢٣٩، المطالب العالية :ج٣ص ١٧٩، المواقف:ص ٢٩١، شرح المقاصد :ج٢ ص ٩٤

(٤) انظر : نهاية الأقدام :ص ٢٤٠، المطالب العالية : ج٣ص ١٧٩-١٨٠، الصحائف الإلهية: ص٣٤١، المواقف: ص٢٩١، شرح المواقف : ج٣ ص٦٩-٧٠

(٥) انظر : المواقف : ص ٢٩١ ٠

(٦) انظر: نهاية الأقدام : ص٢٣٨، غاية المرام : ص ٥٦ ٠

(٧) انظر: تمهيد الأوائل:ص ٣١٧ومابعدها،أصول الدين:ص١٠٢،الفرق بين الفرق :ص٣٣٦، الأسماء والصفات :ص١٧٥، تبصرة الأدلة ج١ص٤١١،شرح الفقه الأكبر :ص١٩، كشاف اصطلاحات الفنون :ج٢ص ٧٣٠ ٠

ويوافق ما عليه علماء العربية (١)٠ وقد ذهب الكرامية إلى التفريق بين المشيئة والإرادة ، حيث ذهبوا إلى أن المشيئة صفة واحدة أزلية لله تعالى ، تتناول ما شاء الله من حيث يحدث، والإرادة حادثة متعددة بتعدد المرادات (٢) ٠

وقد فرق بعضهم تفريقا آخر بينهما، حيث حمل المشيئة الإلهية على إيجاد المعدوم، أوإعدام الموجود، والإرادة على إيجاد المعدوم فقط، فالمشيئة أعم من الإرادة(٣)٠

وبعض الصوفية قال بتغايرهما، أيضا ، حيث فسر المشيئة بتوجه الذات الإلهية نحو حقيقة الشيء ونفسه ، والإرادة تعلق الذات الإلهية بتخصيص أحد الجائزين من طرفي الممكن ٠ فالإرادة إذا تعلقت بالماهية ترجح تارة جانب وجوده ، وتارة جانب عدمه، بخلاف المشيئة، فإن متعلقها نفس الماهية ، من غير ترجح أحد جانبيها(٤)٠

وفرق بعضهم تفريقا آخر، بأن المشيئة من الله تعالى تقتضي وجود الشيء، والإرادة لا تقتضى وجود المراد (٥) ٠

وكأن هذا الرأى يفسر الإرادة الكونية بالمشيئة ، والشرعية بالإرادة ٠

غير أن ماذهب إليه السعد، هو الذي عليه اتفاق العلماء، وأقرب إلى موارد اللغة ، إذ هما بحسب استعمال اللغة سواء (٦) ٠

---

(١) انظر: الصحاح جـ١ ص٥٨، لسان العرب جـ١ص١٠٣، القاموس المحيط:ص ٥٦ مادة «شيأ»٠ وانظر :النهاية في غريب الحديث جـ٢ص٥١٧ ٠

(٢) انظر: حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ، ضمن مجموعة الحواشي البهية : جـ١ص ، إشارات المرام : ص ١٥٠-١٥١،كشاف اصطلاحات الفنون :جـ٢ص٧٣٠، حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية:ص٨٦ ٠

(٣) انظر : التعريفات ص ١٩٢ ٠

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون : جـ٢ ص ٧٣٠ ٠

(٥) انظر : المفردات في غريب القرآن: ص ٢٧١ ٠

(٦) التعريفات : ص ١٩٢ ٠

قال الامام الشافعي :« المشيئة إرادة الله تعالى »(١)٠

إن الأدلة النقلية التي ساقها السعد على هذا المطلب تدل دلالة واضحة على أنه تعالى متصف بهذه الصفة ، فإن الأفعال التي تضمنتها تلك الآيات ، مثل «شاء» و «يريد» و «أردنا» إنما هي مشتقة من مصادر قائمة بمن صدرت عنه تلك الأفعال المشتقة من تلك المصادر ، التى هي صفات ٠ وإثبات المشتق يؤذن بإثبات مأخذ الاشتقاق ، كما هو معلوم ٠

والآيات القرآنية للدلالة على هذا المطلب كثيرة ٠ وهذه الآيات وغيرها هي أدلة أهل السنة والجماعة على اتصافه تعالى بهذه الصفة ٠

وكما دلت الآيات الكريمة على هذا المطلب ، كذلك السنة النبوية المطهرة ، قد دلت في نصوص مستفيضة ثبتت عن المصطفى صلى الله عليه وسلم ٠

فمن هذه النصوص، قوله، صلى الله عليه وسلم: «إن الله قبض أرواحكم حين شاء وردها حين شاء٠٠٠٠٠٠٠»(٢) وقوله، صلى الله عليه وسلم، في بعض حديث: «ومن ستره الله فذلك إلى الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفرله»(٣)٠وقوله ، صلى الله عليه وسلم: «لايقل أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت، ارحمنى إن شئت، ارزقنى إن شئت ، وليعزم مسألته، إنه يفعل مايشاء، لامكره له»(٤)، وقوله صلى الله عليه وسلم: «إن قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرفه حيث يشاء »(٥) ٠

ومنه قوله، صلى الله عليه وسلم، فى حق من قال ماشاء الله وشئت «أجعلتني لله عدلا، بل شاء الله وحده»(٦) ٠

والأحاديث في هذا الباب كثيرة جدا، والسعد ، رحمه الله، اكتفى بالآيات القرآنية ، لظهور دلالتها ، ووضوحها ، فلم تحتج إلى ما يعضدها من السنة ٠

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي :ص ١٨٢ ٠

(٢)،(٣) الحديثان في صحيح البخاري ، كتاب التوحيد:جـ٤ص ٢٩٢ ٠

(٤) الحديث في صحيح البخاري ، كتاب التوحيد، جـ٢ص ٢٩٣، وانظر الاعتقاد للبيهقي : ص ٨٤ ٠

(٥) الحديث في صحيح مسلم، كتاب القدر: جـ٢ص٤٥٧، وانظر: الشريعة للآجري : ص١٦٤.

(٦) الحديث أورده البيهيقي في الأسماء والصفات : ص ١٨٢ ٠

أما الدليل العقلي الذي استدل به السعد على كونه تعالى متصفا بالإرادة ، فهو دليل عقلي صحيح ، وشرعي مستقيم ، وهو دليل عامة أهل السنة والجماعة على هذا المطلب · وهو دليل يقوم على كونه تعالى قادراً مختارا ، والمختار متصف بالإرادة المخصصة السابقة على القدرة من حيث التعلق، ولولاها لكان الفاعل موجبا·

وربما عكس بعض المتكلمين صورة الاستدلال ، بحيث يستدل على ما فى هذا الوجود من تخصيصات متفاوته ومختلفة في الماهيات، والأشكال، والألوان والأزمان، والأمكنة ،·······على أنها تحتاج إلى صفة في الفاعل ، هى التى اقتضت هذا التخصيص وهذه الصفة هي الإرادة ·

فالسعد استدل أولا باختياره فى قدرته تعالى على إرادته، ثم وضح هذا الاستدلال بالصورة الأخرى · فهما إذن دليل واحد· وهو دليل عامة المتكلمين(١)·

وقد اكتفى السعد بهذا الدليل العقلي على كونه تعالى متصفا بالإرادة، على الرغم من أن هناك أدلة أخرى·منها قياس الأولى، والمثل الأعلى في حقه تعالى، وهو تعالى له صفات الكمال المطلق ، ولما كانت صفة الإرادة صفة كمال - إذ الضرورة قاضية بأن المتصف بها أكمل من فاقدها، وكان عادمها ناقصا بالنسبة للمتصف بها- ولم يترتب على اتصافه تعالى بها أي محذور ، وجب أن يتصف تعالى بها، وإلا لكان فاقدا لصفة كمال (٢)·

وهذا الدليل مبني على قياس الغائب على الشاهد ، وهو فى هذا الموطن

---

(١) انظر التوحيد للماتريدي: ص ٢٨٦، تمهيد الأوائل :ص٤٧، الإنصاف : ص ٣٦، الإرشاد : ص ٦٤، العقيدة النظامية :ص١٧، ص ٢٤قواعد العقائد:ص ١٧٩-١٨٠، الإقتصاد في الاعتقاد :ص ٦٥، تبصرة الأدلة :ج١ص ٤١٢، معالم أصول الدين:٥٩، المحصل:ص٢٤٣،المطالب العالية : ج٣ص١٧٩-١٨٠،الصحائف الإلهية :ص ٣٤١-٣٤٢، المواقف: ص ٢٩١، شرح العقيدة الاصفهانية :ص٢٦

(٢) انظر : الرسالة التدمرية ص٢٠، رسالة تفصيل الإجمال فيما يجب لله تعالى من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل :ج٤ص١٩٩وما بعدها ، رسالة في قاعدة فى صفة الكلام ضمن الرسائل المنيرية :ج٢ص٨١ ، غاية المرام:ص ٥٢- ٥٤.

قياس حق وصدق · وقد تقدم الكلام على قياس الغائب على الشاهد ، ومسالكه الجائزة ، فى مبحث زيادة الصفات على الذات ·

ومنها أن الله تعالى هو واهب الإرادة ، التى هي صفة مدح وكمال لعباده ، فكيف يكون خاليا عنها ، كما أنه تعالى لما كان معلم عباده ، كان أحق بصفة العلم منهم · وفاقد الكمال لا يعطيه ·

قال ابن تيمية: «الكمال إنما استفاده المخلوق من الخالق ، والذي جعل غيره كاملا هو أحق بالكمال منه ، فالذي جعل غيره قادرا أولى بالقدرة ······»(١)·

وهذا ، أيضا، يعود إلى قياس الغائب على الشاهد ·

ومنها أنه تعالى لولم يتصف بهذه الصفة ، وهو قابل لها ، لاتصف بضدها ، من السهو والغفلة والإكراه ، لأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ، والله تعالى منزه عن تلك النقائص ، فوجب اتصافه بالإرادة (٢) ·

وهذا كالأدلة السابقة يقوم على قياس الغائب على الشاهد ، ودلالالتها من أصح الدلالات، وأوضحها لدى كل عقل مستقيم ، وفطرة سليمة ، وهو أمر تشهد به الضرورة والبداهة و الفطرة ·

* وفيما يتصل بأحكام هذه الصفة عنده ، فما ذهب إليه من زيادة هذه الصفة على الذات ، هو الذى عليه أهل السنة ، وسلف الأمة ، كما سبقت الإشارة إليه في مبحث زيادة الصفات على الذات ·

وقد خالف بعض أهل الأهواء في زيادتها على الذات ، فقد ذهب النجار في قول آخر له إلى أنه تعالى مريد بإرادة هي عين ذاته · فعلل الإرادة بالذات (٣)· وهو قول باطل لأنه نفي لحقيقة الصفة الثبوتية القائمة بالذات ·

---

(١) انظر: رسالة تفصيل الإجمال فيما يجب لله تعالى من صفات الكمال ، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل : جـ٤ص ١٩٩ ·

(٢) انظر : اللمع للأشعرى :ص ٣٧-٣٨، رسالة الثغر :ص ٦٤،تمهيد الأوائل ص ٤٨-٤٩، التبصير في الدين :٩٩ ·

(٣) انظر رأيه في الأربعين في أصول الدين:ص١٥٣،المواقف ص٢٩٢، شرح المواقف:جـ٣ص ٧١.

وذهب ضرار بن عمرو الكوفى إلى جعل المريدية نفس ذاته تعالى (١) · فهو بذا القول يرتكب غلوا على غلو ، حيث لم يكتف بجعل الإرادة عين الذات ، بل نفى الإرادة مطلقاً ، واكتفى بتسمية الله تعالى بأنه مريد ، وأن كونه مريدا هو نفس ذاته ، دون أن يكون هناك معنى هو نفس ذاته ·

وأما ما ذهب إليه السعد من كون الإرادة صفة واحدة ، بها يتخصص كل مراد ، ومن كونها صفة ذات لا صفة فعل ، ومن كونها صفة قديمة ذات تلعقات حادثة ، فهذا رأي الأشاعرة والماتريدية(٢)، وهو رأى كثير من الأئمة المنتسبين للسنة ·

قال ابن تيمية :« كثير من النظار كابن كلاب وموافقيه، كالأشعرى وأكثر متبعيه من أهل الكلام، والرأى، والحديث، والتصوف من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، كالقاضي أبي يعلي ، وأبي المعالي الجويني ، ،أبي الوليد الباجي ، وأبى منصور الماتريدي وغيرهم يقولون : إنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين ، ويريد المرادات كلها بإرادة واحدة بالعين (٣) ·

غيرأن ابن تيمية يرى أن الصحيح من مذهب سلف الأمة، أن هذه الصفة قائمة بذات الله تعالى، وهى قديمة النوع، متكثرة وحادثة الآحاد، لأنها صفة تعود إلى مشيئة واختياره ، فهي من هذه الجهة تلتقى بمسألة قيام الأفعال الاختيارية بذاته تعالى ، وقد تقدم الحديث عنها في أكثر من موضع. وأن ابن تيمية يرى أن

---

(١) انظر رأيه في : الصحائف الإلهية : ص٣٣٩، والناسخ قد صحفها إلى كلمة « الفراء» ، المواقف : ٢٩٢، شرح المواقف : ج٣ص٧١ مع حاشية حسن جلبى عليه ،وقدذكر حسن جلبي أن لضرار قولاً آخر ، وهو أنه يتفق رأيه مع رأي النجار ، في أن مريديته تعالى معللة بالإرادة التى هي عين ذاته، إشارات المرام : ص ١٥٣ ·

(٢) انظر بخصوص رأي الأشعرى : الإبانة: ص ١٦٣، رسالة الثغر : ص ٦٤، ص٦٦، الملل والنحل : ج١ ص ٩٦ ، وانظر رأي الأشاعرة والماتريدية فى الإنصاف : ص ٣٨ ، أصول الدين : ص ١٠٢، الإرشاد : ص ٩٤، ص١٣٦، الاقتصاد : ص ٩١وما بعدها نهاية الأقدام : ص ١٨١، تبصرة الأدلة :ج ١ ص ٤١٩-٤٢٠، المواقف : ص ٢٨٢، ص ٢٩١ ، إشارات المرام : ص ١٥٤

(٣) انظر : شرح العقيدة الأصفهانية : ص ٢٧، وانظر : رسالة في تحقيق مسألة علم الله تعالى، ضمن جامع الرسائل : ج ١ ص١٨٢، مجموع الفتاوى : ج ١٦ ص ٣٠١-٣٠٢، درء تعارض العقل والنقل ج٢ص ١٧٢

قيام تلك المعاني المتجددة بـــذاته من لوازم كمـــاله، وهذا وإن كان مقتضاه قيام الحوادث بذاته تعالى، إلاأنه لا يلزم منه أي قدح في كمال ذاته تعالى وصفاته ، لأنها أفعاله تعالى ، لاأفعال غيره ليلزم منه المحال ٠

وهو يري أن مجرد التعلق ، الذي هو إضافة والذي قال به المتكلمون ، إن فسر بالعدم لزم أن لا يكون الله تعالى فاعلا لشيء البتة ، أي يلزم منه نفى أفعاله الاختيارية ، تعالى، عن٠ه وإن فسر بأمر ثبوتى، كان هذا التفسيرحقا، وترتب عليه قيام أفعاله الاختيارية، والتى حدثت بعد أن لم تكن، في ذاته، ذلك أن حدوث التعلقات، التى هي نسب وإضافات دون حدوث ما يوجب ذلك الأمر الثبوتي ممتنع، فلا تحدث نسبة وإضافة إلابحدوث أمر وجودي يقتضى تلك النسبة والإضافة، فإن مثل الأبوة والبنوة، والفوقية، والتحتية والتيامن، والتياسر، وغيرها من الإضافات لابد أن تستلزم أموراً وجودية ثبوتية ٠

ويرى ابن تيمية أن استشكال بعضهم كون الإرادة من صفاته تعالى التابعة لمشيئته واختياره، استشكال غيرصحيح، ذلك أن كل ماحدث بعد عدمه فهو راجع إلى مشيئته وقدرته واختياره، ومنها صفة الإرادة لأن لها تجددات، كلما تجددمراد في هذا الوجود٠

قال ابن تيمية:«إنه لم يزل مريدا بإرادات متعاقبة ، فنوع الإرادة قديم ، وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريده في وقته»(١) ٠

وقال:«بتقديركون الباري لم يزل مريدا، لأن يفعل شيئا بعد شيء، يكون كل ما سواه حادثا، كائنا بعد أن لم يكن، وتكون الإرادة قديمة ، بمعنى أن نوعها قديم، وإن كان كل من المحدثات مرادا بإرادة حادثة (٢)٠

---

(١) مجموع الفتاوى : جـ١٦ ص ٣٠٦ ٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل: جـ٩ص١٢٩، وانظر درءتعارض العقل والنقل:جـ١ص ٣٩٥-٣٩٦،ص٤٠٥-٤٠٦، رسالة في تحقيق مسألة علم الله تعالى، ضمن جامع الرسائل: جـ ١ ص١٨٢،رسالة في الصفات الاختيارية ضمن جامع الرسائل: جـ٢ص٣ ومابعدها٠

وقال:«الكلابية يقولون في جميع هذا الباب: المتجدد هو تعلق بين الأمر والمأمور، وبين الإرادة والمراد ،٠٠٠٠٠٠٠فيقال لهم :هذا التعلق إما أن يكون وجودا وإما أن يكون عدما، فإن كان عدما، فلم يتجدد شيء، فإن العدم لاشيء،وإن كان وجوداً بطل قولهم٠ وأيضا فحدوث تعلق هو نسبة وإضافة من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنع، فلا تحدث نسبة وإضافة إلابحدوث أمر وجودى يقتضى ذلك ٠٠٠(١)٠

وقال: « فإن قيل: أما كون الكلام والفعل يدخل في الصفات الاختيارية فظاهر، فإنه يكون بمشيئة الرب وقدرته، وأما الإرادة ، والمحبة والرضا، والغضب ، ففيه نظر، فإن نفس الإرادة هي المشيئة ٠٠٠٠٠، قيل : كل ماكان بعد عدمه ، فإنما يكون بمشيئة الله وقدرته، وهو سبحانه ماشاء كان، ومالم يشألم يكن فإن إرادته للمستقبلات هي مسبوقة بإرادته للماضي، ......، وهو إنماأراد هذا الثاني بعدأن أراد قبله ما يقتضي إرادته فكان حصول الأرادة اللاحقة بالإرادة السابقة»(٢)٠

والذين خالفوا أهل السنة في هذا الباب أكثرمعتزلة البصرة، والجبائيان، والقاضي عبدالجبار، حيث خالفوا في أصلين في هذا الباب، الأصل الأول: قولهم : إن هذه الصفة من صفات الأفعال، التى يحدثها الله تعالى ويخلقها، كسائر خلقه ، وبها تحدث المرادات ٠

ولاشك في بطلان هذا الرأي، لأنه تعطيل لاتصاف الله، تعالى، بها على الحقيقة٠ ولوكانت هذه من صفات الأفعال ،كما زعموا لافتقرت إلى إرادة أخرى تخصصها، فيلزم تسلسل الإرادات، وهو باطل، قطعا، عندهم ٠

وأما الأصل الثاني الذي خالفوا فيه فهو مبنى على رأيهم في الأصل الأول، حيث لما ذهبوا إلى كون الإرادة من صفات الأفعال وامتناع قيامها به تعالى لزم منه

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : جـ٢ ص ١٨ ٠

(٢) المرجع السابق : ص ٣٨-٣٩

القول بحدوث هذه الصفة، وكونها لافي محل، وهذا القول من أفسد الأقوال، وأظهرها بطلانا٠

كماخـــالف أهل السنة الكرامية في هذا الباب، حيث شاركوا المعتزلة القول بحدوث نوع الحوادث، لكن خالفوهم في المحل، فقالوا إنها حادثة في ذاته تعالى(١)٠

وهو قول باطل لأنه يلزم منه ترجيح المراد بلا مرجح (٢) ٠

وأما ما ذهب إليه السعد من عدم لزوم قدم المراد من قدم الإرادة ، فهو أمر حق وصواب، لأن الإرادة شأنها التخصيص ، وتخصيص الحوادث والموجودات، أزلاً، لا يعنى حصولها ووجودها في الأزل، بل الحاصل في الأزل، تخصيص كل ممكن بالوقت الذي سيوجد فيه فيما لا يزال ٠ فإذا جاء وقته، فالذي يراه السعد أن الذي يحدث هو مجرد التعلق، الذي هو إضافة ، كما مر ، فبهذا التعلق الحادث يوجد، وبعد وجوده يزول التعلق ٠ ولأن التعلق حادث عنده ، فلا معنى أن يعترض عليه بلزوم زوال القديم ، والذي هو محال ٠

إن هذا التفسير لحدوث المرادات ، وهو التفسير بحدوث مجرد التعلق، هو رأي لبعض المنتسبين للسنة كالكلابية والأشعرية والماتريدية ، وأتباعهم من الأئمة من أتباع المذاهب الأربعة ، كما تقدم ٠

غير أنه قد تقدم عن ابن تيمية أن الرأى الصحيح في هذا الباب كون الموجب لحدوث المراد ليس مجرد التعلق، بل حدوث الإرادة ذاتها، قائمة بذاته تعالى،مسبوقة بإرادات سابقة لامتناهية ، فإرادة الله تعالى أزلية النوع ، حادثة الآحاد ، أزلا ٠

وأما ما ذهب إليه السعد من كون الوجوب بالإرادة لا ينافي الاختيار لأن الوجوب بالاختيار محض الاختيار، فهذا أمر لا نزاع فيه بين العقلاء(٣) وإنما يثير

---

(١) انظر رأي الكرامية في : أصول الدين : ص١٠٣، الأربعين في أصول الدين : ص١٥٣، شرح المواقف : جـ٣ ص ٧١ ٠

(٢) انظر : مجموع الفتـاوى : جـ١٦ص٣٠٢ ٠

(٣) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٢٤، ص ١٢٨، المواقف : ص ٢٩١، شرح المواقف:ص٢٩١، شرح المواقف: جـ٣ص٦٩ وقد تقدم مثل هذا الكلام في مبحث القدرة.

مثل هذه الشبهات والاعتراضات الفلاسفة الذين يقصدون من وراء ذلك اتهام خصومهم من الصفاتية مشاركتهم نفي الإرادة ، التى ترجح أحد المقدورين بالاختيار· والافصحيح البصيرة يدرك لأول وهلة الفرق بين الإيجاب بالذات، والإيجاب بالإرادة ، فالأول مجبور لااختيار له، والآخر يفعل باختياره، والجانب المرجوح مقدور للثاني دون الأول (١)·

وأما ما ذكره السعد أن من أحكام هذه الصفة أنها تتعلق لذاتها، أي لا لداع ولالمرجح، ليخلص من لزوم تسلسل الإرادات فهذا ما آمن به جمهور المتكلمين(٢)، وصار هو الجواب الفذ الوحيد الذي ظنوا أنهم استطاعوا به الفرار من إلزامات الفلاسفة عليهم، ذلك أنهم أوردوا عليهم الإشكال الذي ذكرته في العرض، وقد تقدم مثل هذا الكلام في مبحث إثبات وجوده تعالى ، عند الحديث عن حدوث العالم (٣) ·

إن هذا السؤال أو الاعتراض الذي أورده النافون للإرادة والاختيار ، سؤال صعب، حير عقول الفرق، كما قال الغزالي(٤) ·

وقد قصد به مثيروه، وهم الفلاسفة، البرهنة على صحة مذهبهم في قدم العالم، وامتناع حدوثه ·

وهذا الجواب الـــذي ذكره السعد متسق مع مذهبه في حدوث العالم من جهـــة،وامتناع قيام الحوادث به تعالى ،وامتناع تسلسل الحوادث من جهة أخرى · فلأنه يرى حدوث العالم، كما يذهب إليه أهل السنة يمنع كون المرادات تحقق وجودها بإرادة قديمة، أى أن ذات الإرادة تعلقت بإيجاد الموجودات، لأنه يلزم منه قدم المراد،

---

(١) انظر : مجموع الفتاوي : جـ٨ ص ٢٩٢، وانظر نفس الجزء ، ص ٩ ·
(٢) انظر جواب المتكلمين في: الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٦٩. الأربعين في أصول الدين : ص١٢٦-١٢٧، الصحائف الإلهية : ص ٣٤٤، المواقف : ص ٢٩١ ·
(٣) انظر : جـ٢ ص ٥٩١-٥٩٢ من البحث ·
(٤) الاقتصاد فى الاعتقاد : ص٦٧

أي قدم العالم ، بل يرى أن وجود الموجودات في وقتها بإرادة حادثة· ولأنه يذهب إلى امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، واستحالة تسلسل الحوادث، فهو يرى أن حدوث الإرادة، ليس حدوثا حقيقيا، بمعنى حصول معنى وجودي في الوجود بعد أن لم يكن، بل يراه معنىً عدميا، فهو عنده مجرد حدوث التعلق، الذى هو إضافة ،كما تقدم ·

لقد أراد السعد بهذا الجواب الدفاع عن مذهبه في حدوث في حدوث العالم ، مع احتفاظه بمذهبه في قدم الإرادة وامتنع قيام الحوادث بذاته، واستحالة تسلسل الحوادث · والسعد يري أن هذا الجواب لا يقتضى وجود الممكن بلا مرجح ، فَفَرَّقَ بين وجود الممكن بلا مرجح ، وبين وجوده بالإرادة·

غير أن هذا الجواب غير مرضي عند ابن تيمية ، لأنه يري أنه مبني على نفي قيام صفات الله تعالى الاختيارية به(١)، ولأنه غير مقبول عقلا، فجميع العقلاء يتفقون على أنه لابد للأثر من مؤثر، وإلالزم عليه انسداد باب إثبات الصانع، المبني على ضرورة احتياج كل ممكن وحادث إلى مؤثر ومرجح ·

والمذهب الصحيح الذى عليه السلف ، كما قال ابن تيمية ، هو أن الله تعالى يوجد المرادات بإرادات متسلسة ، حادثة في ذاته، لا أول لها ، فما من إرادة إلا وهي مسبوقة بإرادة قبلها، لأنها تابعة لمشيئته واختياره ، فنوع الإرادة قديم ، وأفرادها حادثة ، كما تقدم ، وبهذا الرأى ، تندفع شبهة الفلاسفة تلك ، فلا يلزم لاقدم العالم ، ولاحدوث الحادث دون مرجح ·

قال ابن تيمية عن قول المتكلمين بأن الإرادة ترجح لذاتهالالمرجح:« وكثير من العقلاء، يقول إن فساده معلوم بالاضطرار ·»(٢) ·

وقال :«إذا قيل : المرجح تعلق الإرادة · قيل : هذا التعلق إذا كان حادثا ، فلا بدله من محدث ، وإن كان قديما فلم يتجدد شيء · وأيضا، فإن كان أمـــرا

(١) انظر على سبيل المثال : رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : ص ٣١، رسالة الإرادة والأمر ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : جا١ص ٣٢٧، شرح العقيدة الاصفهانية : ص ٧٠-٧١ ·

(٢) مجموع الفتاوى : جـ١٦ ص ٣٠٢ ·

وجوديا فهو حادث من الحـــــوادث ، فلا بد له من محدث ، وإن كان عدما فليس بشيء فلا مرجـــح هناك ، فـإن ماليس بشـــىء لا يكــون مــرجّــحــا للوجود،٠٠٠٠٠٠وقولهم :إن الإرادة لذاتها تقتضى التخصيص بلا مخصص، قول باطـل ، فـإن الإرادة التي يعرفها النـاس مـن أنفسهـم لا تـوجب تـرجيحاً إلا بمرجح(١) ٠

وقد أبطل ابن تيمية هذا الرأى القائل: إن الإرادة ترجح لذاتها بلا مرجح من أوجه (٢)، من هذه الأوجه أنه يلزم منه إثبات الحوادث بلا محدث تام ، والأثر بلا مؤثر تام ، والممكن بلا مرجح تام ٠

ومنها: ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح ، وأن هذا مع بطلانه بالضرورة ، يسد عليهم طريق إثبات الصانع ٠

ومنها: تخصيص أحد الزمانين المتماثلين بالحدوث ، بلا مرجح ٠

وقال فى تحقيق مذهب السلف :

« الذين يقولون :إنه لم يزل متكلما إذا شاء ،أو فاعلا بمشيئته، وأنه يقوم به إرادات ، أو كلمات متعاقبة شيئا بعد شيء، فهؤلاء لا يجعلونه فى الأزل قط علة تامة ، ولا موجبا تاما، ٠٠٠٠٠٠ولكن ذاته تستلزم ما يقوم به من الأفعال شيئا بعد شيء ، وكلما تم فاعلية مفعول وجد ذلك المفعول ، كما قال تعالى:﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ (٣) ٠

فكلما كوّن(٤) الشيء كونه ، فحصل المكون عقب تكوينه ، وهكذا الأمر دائما،فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن ، وتمام تكوينه وتخليقه لم يكن موجوداً في الأزل ٠» (٥) ٠

---

(١) الصفدية : جـ٢ص ١٠٥٠ وانظر شرح العقيدة الاصفهانية :ص ٧١-٧٢
(٢) طالعها في : الصفدية : جـ٢ ص ١٠٦ ، وانظر : مجموع الفتاوى : جـ١٦ص ٤٥٧-٤٥٩ ٠
(٣) سورة يس ، الآية ٨٢ ٠
(٤) هكذا في النص ، ولعل الأصوب «أراد» .
(٥) درء تعارض العقل والنقل : جـ١ ص ٤٠٦ ٠

وأما ما ذهب إليه السعد من عموم إرادته تعالى ، وأن كل ما هو حاصل في الوجود فقد حصل بإرادته، وكل مالم يقع ، لم تتعلق به ارادته ، فهو مذهب أهل السنة والجماعة قاطبة ، بلا استثناء، وهذه إحدى المسائل التي تميزهم عمن سواهم من الطوائف المبتدعة، كالمعتزلة الذين خالفوا فيه ، وقالوا بنسبة الشرور والقبائح إلى الشيطان، وبنسبة أفعال العبادإليهم، وأن الله تعالى لم يردشيئامن ذلك٠

فعند أهل السنة أن ماشاء الله كان، ومالم يشأ لم يكن٠ والمعتزلة خالفت في هذين الأصلين، لأنه تعالى عندهم يريد من الكفار والعصاة الإيمان والطاعة، ولايقع مراده، ويقع منهم الكفر والمعاصي ، ولايريدها (١)٠

وأرى أن ماذكره السعد عن بعضهم من الذهاب إلى منع التفصيل في مراداته تعالى ، حق ، وأولى بالاعتبار ، وادعى لمقام التأدب مع المولى ، جل وعلا، وذلك لمنع توهم الباطل والزلل ٠

إذ قد يتوهم كثير من الناس أن ما يريده الله تعالى يأمربه ،ويحرض ويحض عليه(٢)٠ ورب لفظ يطلق عاما، ولا يفصل، كما تقول :لله كل ما في السماوات والأرض ، ولايقال له الزوجات والأولاد، لإيهامه إضافة غير الملك إليه(٣)٠

وهذا رأي جمع من العلماء ، منهم عبدالله بن سعيد بن كلاب (٤)٠ وذهب أبو الحسن الأشعرى إلى التفصيل بتقييد،فقال :أقول : إن الله أراد حدوث المعصية، والمعاصى قبيحة ، ولا أقول : إنه أرادها على الإطلاق (٥) وأجاز بعضهم التعبير عن إرادة الله تعالى للشرور بلفظ الحوادث ، دون لفظ الشرور(٦)٠

وذكر ابن تيمية أنه لم يجيء في كلام الله تعالى ، وكلام رسوله ، صلى الله عليه وسلم ، إضافة الشر وحده إلى الله ، وأنه إذا ذكر فإنما يذكر على ثلاثةأوجه:

---

(١) انظر: اصول الدين : ص١٠٣، الفرق بين الفرق :ص ٣٣٦شرح المقاصد :ج٢ص٩٧، المحيط بالتكليف :ص ٢٨٥- ٢٨٩ ٠

(٢) انظر : الإرشاد :ص ٢٣٨ .

(٣) انظر: الإرشاد ص ٢٣٨، المواقف : ص٣٢١

(٤) انظر: أصول الدين : ص ١٠٤ ٠

(٥)،(٦) انظر : أصول الدين :ص ١٠٤ ٠

:أما أن يدخل في عموم خلقه ، فإنه إذادخل في عموم خلقه ، أما عموم القدرة والمشيئة والخلق، كقوله تعالى:﴿ الله خالق كل شيء ﴾(١)٠

وأماأن يضاف إلى السبب الفاعل، كقوله تعالى:﴿من شر ماخلق﴾ (٢)، وقوله تعالى: ﴿ فأردت أن أعيبها ﴾(٣)، وقوله تعالى:﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله ، وماأصابك من سيئة فمن نفسك ﴾(٤)

وأما أن يحذف فاعله ، كقوله تعالى حكاية على لسان الجن﴿ وإنا لاندري أشر أريد بمن في الآرض أم أراد بهم ربهم رشدا﴾(٥) ٠

وقوله تعالى: ﴿صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾(٦)،(٧)

وهذه طريقة الأنبياء في التأدب مع الله تعالى ، فمن ذلك قول إبراهيم ، عليه السلام ، :﴿ وإذا مرضت فهو يشفين ﴾(٨) ، ولم يقل: « أمرضني » ، لأنه أراد الثناء على ربه ، فأضاف اليه الخير المحض ، واستعمل حسن الأدب ، حيث أسند المرض إلى نفسه ، وإن كان عن قدر الله وقضائه وخلقه(٩) ٠

إن الآيات القرآنية الكريمة التى ساقها السعد على عموم ارادته تعالى هي جزء من أدلة مستفيضة ، فكتاب تعالى مليئ بمثل هذه الآيات، التى تدل على أن كل شيء بمشيئته وتقديره وقضائه ، سواء في إبداع الخلق ، أو بسط الرزق ، أو الهداية، أو الإضلال ، أو الطبع أو الختم ، أو أفعال العباد ، أو الإهلاك ، أو

---

(١) سورة الزمر ، الآية ٦٢ ٠
(٢) سورة الفلق ، الآية ٢ ٠
(٣) سورة الكهف ، الآية ٧٩ ٠
(٤) سورة النساء، الآية ٧٩ ٠
(٥) سورة الجن ، الآية ١٠ ٠
(٦) سورة الفاتحة ، الآية ٧
(٧) انظر : رسالة في الإرادة والأمر ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ص ٣٣٦-٣٣٧، انظر : شرح العقيدة الطحاوية :جـ٢ ص ٥١٧- ٥١٨
(٨) سورة الشعراء ، الآية ٨٠ ٠
(٩) انظر زاد المسير : جـ٦ ص ١٢٩، تفسير ابن كثير : جـ٦ ص ١٥٦.

رحمته لعباده، أو تعذيبه لهم، أو سخطه عليهم ، أو مغفرته لهم ٠٠٠٠٠٠٠٠الخ ٠

ولاشك في قطعية دلالتها على نفوذ عموم مشيئة في خلقه. وقد أيد ذلك سنة النبي، صلى الله عليه وسلم، وإجماع السلف قاطبة، كماسيأتى، إن شاء الله تعالى ٠

غير أن الملاحظ من الأدلة التى ساقها السعد أنها ترجع ، كلها ، إلى باب واحد ، ألا وهو الهداية والإضلال ، وكأنه خصها بالذكر لكونها ، كلها ترجع إلى مسألة خلق أفعال العباد، والتى هى من كبرى المسائل ، التى اشتد فيها النزاع بين أهل السنة وغيرهم ٠

وأنا أذكر هنا بعض الآيات التى تفيد نفوذ عموم مشيئته ٠

فمن هذاالآيات ، قوله تعالى :﴿ يزيد في الخلق مايشاء ﴾ (١) ،وقوله تعالى: ﴿في أي صورة ماشاء ركبك ﴾ (٢)، وقوله تعالى﴿ يخلق ما يشاء يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور أويزوجهم ذكرانا وإناثا ويجعل من يشاء عقيما﴾ (٣)، فهذه الآيات دالة على أن كل ما هو مبدع في ذوات الخلق كيفا وكماً ، فهو بإرادة الله تعالى ومشيئته .

ومنها قوله تعالى ﴿الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له ﴾(٤)٠ فهذه الآية دالة على أن الرزق وعدمه بإرادة الله تعالى .

ومنها قوله تعالى :﴿ولوشاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم﴾ (٥)، وقوله تعالى:﴿ ولوشاء الله مافعلوه﴾(٦)٠

فدلت الآيتان على أن القتل والاقتتال الحاصل من العباد بمشيئة الله تعالى.

وقوله تعالى: ﴿ فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما﴾(٧) دال

(١) سورة فاطر، ، الآية ١ ٠
(٢) سورة الانفطار ، الآية ٨٠
(٣) سورة الشورى ، الآية ٤٩، ٥٠٠
(٤) سورة العنكبوت ، الآية ٦٢٠
(٥) سورة البقرة ، الآية ٢٥٣٠
(٦) سورة الأنعام ، الآية ١٣٧٠
(٧) سورة الكهف ، الآية ٨٢ ٠

على أن بلوغ الشدة واستخراج الكنز بمشيئة الله، تعالى .

وقوله تعالى ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ﴾(١) دال على أن ذهاب الرجس بإرادة الله تعالى٠

وقوله تعالى: ﴿ إنما يريد الله أن يعذبهم بها في الدنيا﴾(٢)، وقوله تعالى ﴿ ولله ما في السماوات وما في الأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾، (٣) وقوله تعالى : ﴿إن يشأ يرحمكم أو إن يشأ يعذبكم ﴾(٤)٠

فهذه الآيات دالة على أن المغفرة والرحمة والعذاب بإرادة الله تعالى ومشيئته٠

وقوله تعالى: ﴿ قل لوشاء الله ما تلوته عليكم ولاأدراكم به ﴾ (٥) ، وقوله تعالى: ﴿سنقرؤك فلاتنسى إلاماشاء الله﴾(٦)دال على أن التلاوة، والدراية، والنسيان، كله من الله، تعالى، وبمشيئته وإرادته٠

وقوله تعالى:﴿وماتشاؤن إلا أن يشاء الله﴾(٧)٠

دال على عموم مشيئته في خلقه ٠

أما الحديث الذي احتج به السعد على عموم مشيئته، تعالى، فقد بان من خلال تخريجه أنه حديث صالح للاحتجاج به ، وعلى فرض ضعفه فإن فى الصحيح ما يغني عنه ، فإن هناك عشرات الأحاديث الصحيحة الدالة على أن كل شيء بإرادة، الله، تعالى، وتقديره ، وأن كل شيء قد قدره الله، تعالى، قبل٠ فكان حري بالسعد إيراد الصحيح المتفق على صحته ٠

ولعل عذره في هذا أن الحديث الذي احتج به فريد في بابه، لأنه دال على المطلوب، وهو أن ما شاء الله فهو كائن، ومالم يكن فهو ليس مشاءً، ولامرادا لله تعالى .

---

(١) سورة الأحزاب ، الاية ٣٣ ٠
(٢) سورة التوبة ، الآية ٨٥ ٠
(٣) سورة آل عمران ، الآية ١٢٩ ٠
(٤) سورة الإسراء ، الآية ٥٤ ٠
(٥) سورة يونس ، الآية ١٦ ٠
(٦) سورة الأعلى ، الآية ٦، ٧
(٧) سورة الأنسان ، الاية ٣٠ ، سورة التكوير ، الآية ٢٩ ٠

والشق الأول من نص الحديث وهو قوله « ماشاء الله كان » دليل على أن مالم يكن فليس مشاءً أو مرادا لله تعالى ، لأنه ينعكس بعكس النقيض إليه ٠ والشق الثاني منه وهو قوله « ومالم يشأ لم يكن » دليل على أن كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى ، لأنه ينعكس إليه بعكس النقيض كسابقه (١)٠

وأنا أذكر هنا بعض الأحاديث الدالة على عموم مشيئته تعالى ٠

فمنها قوله ، صلى الله عليه وسلم ، فى حديث الإيمان :«وتؤمن بالقدر خيره وشره »(٢) ٠

وقوله ، صلى الله عليه وسلم: « إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما، ثم علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغه مثل ذلك ، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع: برزقه ، وأجله، وشقي، أو سعيد، فو الله إن أحدكم ، أو الرجل ، يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع ، أو ذراع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل الجنة ،٠٠٠٠٠٠٠٠٠ ٠٠٠» (٣) الحديث ٠

وفي رواية :« يقول الملك : يارب أذكر أوأنثى ،٠٠٠٠٠٠ ثم يقول يارب مارزقه ما أجله ، ما خلقه ، ثم يجعله الله شقيا أو سعيداً» (٤) ٠

وقال ، صلى الله عليه وسلم :« مامنكم من أحد ، مامن نفس منفوسة إلا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار ، وإلا وقد كتبت شقية أو سعيدة فقال رجل : يارسول الله : أفلانمكث على كتابنا وندع العمل فقال : من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة ، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة ٠٠٠٠٠٠٠٠٠»(٥) ٠

---

(١) انظر : المواقف : ص ٣٢١ ، شرح المواقف : جـ٣ ص ١٤٠ ٠
(٢) أخرجه مسلم، كتاب الايمان : جـ١ ص ٢٢ ٠
(٣) أخرجه البخاري ، كتاب القدر ، باب في القدر :جـ٤ ص١٤٣، ومسلم ، كتاب القدر ، باب كيفية خلق الآدمي :جـ٢ص ٤٥١-٤٥٢ ٠
(٤) أخرجه مسلم ، كتاب القدر، نفس الباب :جـ٢ص٤٥٣ ٠
(٥) المرجع السابق : جـ٢ ص ٤٥٣ .

وقال ، صلى الله عليه وسلم ، لمن سأله عما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه، أشيء قضي عليهم ومضى فيهم من قدر سبق، أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم ،: «لابل شيء قضي عليهم ومضى فيهم ، وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل : ﴿ ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ﴾(١)،(٢) ٠

وقال ، صلى الله عليه وسلم :« احتج آدم وموسى ، فقال موسى : يا آدم ، أنت أبونا خيبتنا ، وأخرجتنا من الجنة ، فقال له آدم ، أنت موسى اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك بيده ، أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة ، فقال النبي ، صلى الله عليه وسلم : فحج آدم موسى فحج آدم موسى »(٣)

وفى جواب آدم عليه السلام رد على مزاعم المعتزلة الذين فسروا القضاء والقدر بالعلم والكتابة ، لأنه لو كان بفعله ، لما احتج بالقدر ، ولما حكم النبي ، صلى الله عليه وسلم ، له بالغلبة في الحجة ٠

وقال ، صلى الله عليه وسلم : « إن قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن ، كقلب واحد، يصرفه حيث شاء ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اللهم مصرف القلوب ، صرف قلوبنا على طاعتك (٤)٠

وقال، صلى الله عليه وسلم:«كل شيء بقدر، حتى العجز والكيس»(٥)٠وجاء فى الحديث«٠٠٠٠وإن أصابك شيء، فلاتقل لوأنى فعلت كذا وكذا، ولكن قل قــدر

---

(١) سورة الشمس الآية ٧،٨.

(٢) الحديث أخرجه مسلم ، كتاب القدر ، باب كيفية خلق الآدمي جـ ٢ص ٤٥٥

(٣) أخرجه البخارى ، كتاب القدر، باب تحاج آدم وموسى عندالله: جـ٤ص ١٤٦، ومسلم، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام :جـ٢ص ٤٥٥-٤٥٦ ٠

(٤) أخرجه مسلم ، كتاب القدر ، باب تعريف الله تعالى القلوب :جـ٢ ص ٤٥٧٠

(٥) أخرجه مسلم ، كتاب القدر ، باب كل شيءبقدر: جـ٢ ص ٤٥٧، البخاري في خلق أفعال العباد : صـ٤٧ ٠

الله وماشاء فعل، فإن لوتفتح عمل الشيطان»(١)·وقال، صلى الله عليه وسلم:«لوشاء الله أيقظنا، ولكنه أرادأن يكون لمن بعدكم»(٢) ·

وقال صلى الله عليه وسلم:«لاتقولوا ماشاء الله وشاء محمد ، ولكن قولوا ماشاء الله وحده لاشريك له»(٣) ·

وقال، صلى الله عليه وسلم :«فرغ الله عز وجل من مقادير الخلق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، و وكان عرشه على الماء»(٤) ·

*لقداستدل السعدبإجماع سلف الأمة على هذا المطلب، وحكاية الإجماع هذا، ممالا نزاع فيه البتة(٥)، فقد ثبت عن سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من علماءهذه الأمة وأئمتها حكاية الإجماع على عموم مشيئته تعالى، حتى صارقول ماشاء الله كان، ومالم يشأ لم يكن بمثابة المثل، كما قال السعد ·

ولم يعلم فى الأمة خلاف هذا المعتقدإلى أن ظهرت المعتزلة فأنكرت الأصلين، كما تقدم ·

غيرأن السعد لم يذكر شيئا من أقوال السلف على هذا المطلب فها أنا أذكر بعض الآثار والأقوال التى ثبتت عنهم ، لأن استقصاء كل نص وأثر ليس هذا موضعه ·

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب القدر، باب في الأمربالقوة وتفويض المقاديرلله: جـ٢ص٤٦١·

(٢) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات : ص ١٨٠- ١٨١ ·

(٣) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات : ص ١٨١-١٨٢ ·

(٤) أخرجه مسلم ، كتاب القدر :جـ٢ ص٤٥٧، والآجري في الشريعة ص ١٧٦، والبيهقي في الأسماء والصفات : ص ٤٧٧ ·

(٥) وهو إجماع على ما هو غير معلوم من الدين بالضرورة ، فيكون مخالفه فاسقا، وإلاللزم منه الحكم بكفر مخالفه· لأن المنازع متأول ، إذ أراد تنزيه الله تعالى عن فعل القبائح والشرور والظلم ، لذلك كان مبتدعا لمخالفته الإجماع ، أما لو أراد من نفيه لإرادة الله تعالى لأفعال العباد وللشرور والقبائح تعجيز الباري وتنقيصه ، فلا شك في كفره حينئذ، انظر : الأربعين في أصول الدين للغزالي : ص١١ ، ص١٣.

فعن أبي الأسود الدئلي قال : قال لي عمران بن الحصين : أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه، أشيء قضي عليهم ، ومضى عليهم من قدر سبق، أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم، وثبت الحجة عليهم ، فقلت : بل شيء قضي عليهم ومضى عليهم· قال: فقال: أفلا يكون ظلما؟ قال ففزعت من ذلك فزعا شديداً، وقلت:كل شيء خلق الله وملك يده، فلا يسأل عما يفعل، وهم يسألون، فقال لي يرحمك الله إني لم أرد بما سألتك إلا لأحرز عقلك(١).

وعن طاوس اليماني قال :« أدركت ناسا من أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يقولون : كل شيء بقدر»(٢) ·

وعن ابن عباس ، رضي الله عنهما أنه قال في قوله تعالى: ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾(٣) ، حتى العجز والكيس (٤)

وعنه أنه قال : «كل شيء بقدر حتى وضعك يدك على خدك»(٥)·

وقال بعض التابعين ، وهو عبدالله بن الديلمي : وقع في نفسي شيء من القدر ، فأتيت أبي بن كعب ، رضي الله عنه ، فقلت :يا أبا المنذر إنه وقـــع في نفسى شيء من القدر ، وقد خشيت أن يكون فيه هلاك ديني أو أمري ، فحدثني فيه بشيء لعل الله ، عزوجل، أن ينفعني ، فقال : لو أن الله عز وجل عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم ، وهو غير ظالم لهم ، ولو رحمهم كانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم ، ولو كان لك مثل أحد ذهبا فأنفقت في سبيل الله ما قبله منك حتى تؤمن بالقدر ، وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وأن ما أخطأك لم يكن ليصيبك ، وأنك إذا مت على غير هذا دخلت النار · ثم انطلق هذا التــابعــي إلى

---

(١) أخرجه مسلم ، كتاب القدر :جـ٢ ص٤٥٥، الحجة في بيان الحجة :جـ٢ص ٢٢-٢٣

(٢) خلق أفعال العباد للبخاري : ص ٤٧·

(٣) سورة القمر ، الآية ٤٩ ·

(٤)،(٥) خلق أفعال العباد للبخاري : ص٤٧، الشريعة للآجري ص ٢١٣·

الصحابي الجليل عبدالله بن مسعود فأجابه بمثل ذلك ، ثم أتى الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان فأجابه بمثل ذلك ، ثم أتى زيد بن ثابت فأجابه بمثل ذلك ورفعه إلى النبي ، صلى الله عليه وسلم ٠(١)

وورد مثل هذا الجواب عن سعد بن أبي وقاص (٢) ٠

وعن سيدنا عمر بن الخطاب أنه قال في إحدى خطبه: « يضل الله من يشاء، ويهدي من يشاء»(٣) ٠

وناظر رجل سيدنا عليا بأن المشيئة منه، لأنه يقوم ويقعد، ويقبض ويبسط ، فقال له سيدنا علي:«إني سائلك عن ثلاث خصال ، ولن يجعل الله لك ولا لمن ذكر المشيئة مخرجاً، أخبرني: أخلقك الله عز وجل لمَّا شاء ، أو لمَّا شئت ؟ قال: لا، بل لما شاء قال: أخبرني: أفتجيء يوم القيامة كما شاء ، أو كما شئت؟ قال: لا، بل كما شاء، قال: فأخبرني : أخلقك الله ، عز وجل ، كما شاء ، أو كما تشاء؟ قال: بل كما شاء، قال فليس لك في المشيئة شي» (٤) ٠

وقال ابن عباس في قوله تعالى :﴿كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة ﴾(٥) :« وكذلك خلقهم حين خلقهم، مؤمنا وكافرا، وسعيدا وشقيا، وكذلك يعودون يوم القيامة مهتدين وضلالا»(٦)٠

وعن سلمان الفارسي:« إن الله لما خلق آدم، عليه السلام، مسح ظهره ، فأخرج منه ماهو ذراري إلى يوم القيامة ، فخلق الذكر والأنثى، والشقاوة والسعادة، والأرزاق والآجال ٠٠٠٠٠٠» (٧) .

---

(١) انظر : الحجة في بيان المحجة :جـ٢ص٥٨-٥٩، الشريعة للآجري : ٢٠٣-٢٠٤٠

(٢) انظر : الشريعة للآجري : ٢٠٣٠

(٣) انظر : الحجة في بيان الحجة : جـ٢ص٦١، الشريعة للآجري : ص٢٠٠ ٠

(٤) الشريعة للآجري : ص ٢٠٢ ٠

(٥) سورة الأعراف، الآية ٢٩،٣٠.

(٦) الشريعة للآجري : ص ٢١١ ٠

(٧) الشريعة اللآجري : ص ٢٠٦ ٠

وقال وهب بن منبه :«كنت أقول بالقدر حتى قرأت بضعا وسبعين كتابا من كتب الأنبياء، في كلها: من جعل شيئامن المشيئة إلى نفسه فقدكفر. فتركت قولي(١)٠

وعن عمر بن عبدالعزيز أنه قال:«لو أراد الله عز وجل أن لا يعصى ما خلق إبليس، وهو رأس الخطيئة ٠» (٢) ٠

وفى مناظرة عمر بن عبد العزيز لغيلان الدمشقي ما يدل دلالة واضحة على أن مذهب السلف التسليم بنفوذ عموم مشيئة الله تعالى في كل كائن ٠ وكان غيلان يذهب مذهب القدرية، واحتج بقوله تعالى: ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه، فجعلناه سمعيا بصيرا، إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا﴾(٣)، فقال له عمر بن عبدالعزيز:اقرأ آخر السورة:﴿ وماتشاءون إلا أن يشاء الله ، إن الله كان عليما حكيما، يدخل من يشاء في رحمته، والظالمين أعدلهم عذابا أليما﴾(٤)(٥) ٠

وقد ثبت عن التابعين جملا من مثل هذا(٦)٠

وأما الأئمة المتقدمون فقد ثبت عنهم جملا كثيرة في هذا الباب ، فمن ذلك ما جاء في عقيدة سفيان الثوري أنه قال:«أن تؤمن بالقدر خيره وشره ، وحلوه ومره، كل من عند الله عزوجل»(٧)٠

وما جاء في عقيدة الإمام أحمد أنه قال :« الإيمان بالقدر خيره وشره»(٨) ٠

وماجاء في عقيدة الإمام الثوري أنه قال :« إن القدرية من قال : إن الله لم يخلق أفاعيل العباد ، وأن المعاصي لم يقدرها الله على العباد ولم يخلقها ، فهؤلاء قدرية ، لايصلى خلفهم ، ٠٠٠٠٠٠٠»(٩) .

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي : ص ٢٢٢ ٠

(٢) الشريعة للآجري : ص ٢٣٠ ، الأسماء والصفات للبيهقي : ص ٢٢٢٠

(٣) سورة الانسان ، الاية ١،٢، ٣

(٤) سورة الإنسان ، الآية ٣٠.

(٥) انظر: الشريعة للآجري : ص ٢٢٨ ، التنبيه والرد : ص ١٦٨.

(٦) انظر الشريعة للآجري : ص ٢١٦- ٢٢٧.

(٧)،(٨)،(٩) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة :جـ٢ ص١٥٢،ص ١٥٧، ص ١٧٢ ٠

وما جاءفي عقيدة الإمام البخاري أنه قال :« وأن الخير والشر بقدر ، لقوله :﴿ قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق ﴾(١) . ولقوله: ﴿ والله خلقكم وما تعملون﴾(٢). ولقوله تعالى: ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾ (٣)، (٤).

وما جاء في عقيدة الإمام ابن جرير أنه قال:« الصواب لدينا في القول فيما اختلف فيه من أفعال العباد، وحسناتهم، وسيئاتهم ، أن جميع ذلك من عند الله، والله مقدره ومدبره، لايكون شيء إلابإرادته، ولا يحدث شيء إلابمشيئته، له الخلق والأمر »(٥) .

وأورد البيهقي (٦) بسنده إلى الإمام الشافعي أنه قال :

ماشئت كـــان وإن لم أشـــا	وما شئت إن لم تشأ لم يكـــن
خلقت العباد على ما علمت	ففي العلم يجري الفتى والمسن
على ذا مننت وهذا خذلــت	وهذا أعنت وذا لـــم تعـــن
فمنهم شقي ومنهـــم سعيـد	ومنهـــم قبيـــح ومنهـــم حسن

قال البيهقي : وعلى نحو قول الشافعي ، رضي الله عنه، في إثبات القدر لله ووقوع أعمال العباد بمشيئة الله، درج أعلام الصحابة والتابعين ، وإلى مثل ذلك ذهب فقهاء الأمصار: الأوزاعي، ومالك ، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة ، والليث بن سعد، وأحمد بن حنبل ......»(٧)

وقال الإمام أبو حنفية:«هو الذي قدر الأشياء وقضاها ولايكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه ، وقضائه وقدره .»(٨) .

---

(١) سورة الفلق ، الآية ١،٢

(٢) سورة الصافات ، الآية ٩٦ . (٣) سورة القمر ، الاية ٤٩ .

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة : جـ٢ص ١٧٥ .

(٥) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة :جـ٢ ص ١٨٥ .

(٦) الأسماء والصفات : ص ٢٢٣، الاعتقاد للبيهقي : ص ١٦٢

(٧) الاعتقاد للبيهقي : ص ١٦٢

(٨) انظر: الفقه الأكبر ، ضمن شرحه لعلي القاري :ص ٤٠-٤١ .

وقال الكلاباذي:« أجمعوا أن الله تعالى، خالق لأفعال العباد كلها ، كما أنه خالق لأعيانهم، وأن كل ما يفعلونه من خير وشر فبقضاء الله وقدره ، وإرادته ومشيئته ، ولولا ذلك لم يكونوا عبيدا ولا مربوبين ولا مخلوقين (١)٠

وقال القشيري:«يفعل ما يريد ويذل لحكمه العبيد، لا يجري في سلطانه إلاما يشاء ، ولا يحصل في ملكه غير ما سبق به القضاء٠ ماعلم أنه يكون من الحادثات أراد أن يكون ، وما علم أنه لا يكون مما جاز أن يكون ، أراد أن لايكون »(٢)٠

وقال الأشعري «وأجمعوا على أن ما عليه جميع سائر الخلق من تصرفاتهم قد قدره الله عز وجل قبل خلقه لهم ، وأحصاه في اللوح المحفوظ لهم ، وأحاط علمه به وبهم ، وأخبر بما يكون منهم ، وأن أحدا لا يقدر على تغيير شيء من ذلك ، ولا الخروج عما قدره الله تعالى ، وسبق علمه به ٠٠٠٠»(٣) ٠

وقال عند حكايته لما عليه أهل السنة من الاعتقاد :« وقالوا :إنه لا يكون في الأرض من خير ، ولا شر ، إلا ماشاء الله ، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله ، كما قال عز وجل :﴿وما تشاون إلا أن يشاء الله ﴾(٤)، وكما قال المسلمون :ماشاء الله كان ،وما لايشاء لا يكون ٠٠٠٠٠٠٠٠»(٥) ٠

وقال الماتريدي :« ثم قول المسلمين بينهم ماشاء الله كان وما لم يشأ لا يكون ، على غير اضطراب قلب لأحد ، أو توهم غير »(٦) ٠

وقال الباقلاني :« إن الأمة قد أجمعت على القول بإطلاق هذه الكلمة : ماشاء الله كان، ومالم يشأ لم يكن »(٧).

---

(١) التعرف : ص ٤٤ ٠
(٢) الرسالة القشيرية : ص ١٢ ٠
(٣) رسالة الثغر : ص ٨٣ ٠
(٤) سورة الإنسان ، الآية ٣٠ ٠، سورة التكوير ، الآية ٢٩
(٥) مقالات الإسلاميين : ص ٢٩١ ٠
(٦) التوحيد للماتريدي : ص ٢٩١٠
(٧) الإنصاف : ص ٤٤٠

وقال عبدالقاهر البغدادي :«وأجمع أهل السنة على أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره،٠٠٠٠٠٠٠، وأن إرادته نافذة في جميع مراداته على حسب علمه بها، فما علم كونه أراد كونه في الوقت الذي علم أنه يكون فيه ، وماعلم أنه لايكون أراد ألا يكون، وقالوا إنه لايحدث في العالم شيء إلا بإرادته ، ماشاء كان ، ومالم يشأ لم يكن (١)٠

وقال الآجري:« الإيمان بالقدر، خيره وشره، واجب، قضاء وقدرا، وما قُدِّر يكون، ومالم يقدر لم يكن، فإذا عمل العبد بطاعة الله، عز وجل ، علم أنها بتوفيق الله له، فيشكره على ذلك، وإن عمل بمعصيته، ندم على ذلك ، وعلم أنها بمقدور جرى عليه، فذم نفسه واستغفر الله عز وجل. هذا مذهب المسلمين » (٢) ٠

ثم قال:«جل ربنا وعز أن يجري في ملكه مالم يرد أن يجري ٠٠٠٠»(٣)٠

وقال ابن بطة العكبري:« أهل التوحيد منذ كان الخلق إلى انقضائه مجمعون على أنه ليس شيء كان ولا شيء يكون في السماوات ولا في الأرض ، إلا ما أراده الله، عز وجل ، وشاءه وقضاه، والخلق كلهم أضعف في قوتهم ، وأعجز في أنفسهم من أن يحدثوا في سلطان الله، عز وجل، شيئا يخالفون فيه مراده ، ويغلبون مشيئته ويردون قضاءه »(٤)

وقال الإمام البيهقي :«قد رُوِّينا في حديث زيد بن ثابت ، وفي حديث أبي الدرداء وغيرهما، أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قال: ماشاء الله كان ، ومالم يشأ لم يكن ٠ وهذاكلام أخذته الصحابة عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم ، وأخذه التابعون عنهم، ولم يزل يأخذه الخلف عن السلف، من غير نكير، وصار ذلك إجماعاً منهم على ذلك ٠» (٥) ٠

---

(١) الفرق بين الفرق : ص ٣٣٦ ٠
(٢) الشريعة : ص ١٥٠٠
(٣) الشريعة : ص ١٥١ ٠
(٤) الشرح والإبانة : ص ١٩٥ - ١٩٦ ٠
(٥) الاعتقاد : ص ١٦١ - ١٦٢ .

وقال الإمام الجويني :« وقد أجمع سلف الأمة وخلفها على كلمة لا يجحدها مُعْتَز(١) إلى الاسلام، وهي قولهم ماشاء الله كان، ومالم يشأ لم يكن »(٢)٠

وقال الغزالي:«ماشاء الله كان ، ومالم يشأ لم يكن ، فهذا مذهب السلف الصالحين ، ومعتقد أهل السنة أجمعين » (٣) .

فهذه النصوص كلها تؤيد ما قاله السعد في حكاية إجماع سلف الأمة على عموم مشيئته تعالى.

ومما يقوى هذا الإجماع ويؤكده اتفاق العلماءقاطبة على أن المدين القادرعلى إبراء ذمته ، إذا قال: والله لأقضينَّ حق غريمي غدا، إن شاء الله، عز وجل، فإذا انصرم الأجل المضروب ولم يقضه ، لم يحنث الحالف لاشتثنائه بمشيئة الله(٤)٠

* أما الأدلة العقلية التى استدل بها السعد على عموم إرادته ، فقد اشتملت على دليلين ، تناولت إثبات ذينك الشقين ، فالأول لبيان أن كل ماهو كائن فهو بمشيئه الله، تعالى ، والثاني لبيان أن مالم يكن فهو غير مراد، ومشاء لله تعالى .

ودليله على الشق الأول يتألف من مقدمتين ؛ كونه تعالى قادرا ، وكونه خالقا للكل ، بمعنى وقوع كل شيء بقدرته بالفعل ، لأن القادر مختار ، والمختار يتصف بالإرادة المرجحة، ولأن الخالق للكل ، يجب أن يكون مريدا لها بعد ثبوت صفة القدرة المختارة له ٠ وهذا الدليل يعود إلى مبحث القدرة، وقد تقدم الكـــلام

---

(١) أي منتسب إلى الاسلام ٠ قال في مختار الصحاح :«تَعَزَّى» أي انتمى وانتسب، والاسم « العزاء » ٠ مختار الصحاح :مادة «ع زا» ٠

(٢) لمع الأدلة : ص ٩٩ ٠ وانظر : الإرشاد : ص ٢٤٢

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٧٠ ٠

(٤) انظر: الإرشاد : ص ٢٤٢- ٢٤٣، وانظر : الإبانة : ص ٢٠٢-٢٠٣، التوحيد للماتريدي : ٢٩١ص ، مجموع الفتاوى : جـ ٨ ص ٤٧٥ ، مجموعة الرسائل الكبرى : جـ ١ ص ٣٦٧-٣٦٨. وانظر كلام القاضى عبدالجبار على هذه الحجة في: المحيط بالتكليف : ص ٣٠٤ - ٣٠٥

هناك على تحقيق تينك المقدمتين ، فلاحاجة لتكراره هنا ٠

وهذا الدليل دليل عقلي شرعي ، ظاهر الدلالة ، وواضح المقدمات لذا فهو دليل عامة المتكلمين (١) ٠

غير أن السعد أغفل بعض الأدلة العقلية، التي لاتقل وجاهة ووضوحا في الدلالة على أن كل كائن فهو مراد لله تعالى ،من ذلك أن نفوذ المشيئة أصدق آيات السلطان وأحق دلالات الكمال، ونقيض ذلك دليل نقيضه(٢)، فلولم ينفذ مراده وما شاءه لكان ذلك دليل النقص٠ولولم يكن كل ماهو كائن بمشيئة الله تعالى ، بل بمشيئة غيره من خلقه لكان هذا دليلا على نقصه (٣)٠ بيان ذلك أن تلك المرادات الحاصلة في الوجود لا يخلو إما أن تكون مرادة له تعالى وحده ، فتتعلق به الإرادة الإلهية ، قطعا، فيكون من كونه هو سبحانه وإرادته ٠وإما أن تكون من خلقه ، فحينئذ إما أن يريدها الحق تعالى، أولا يريدها، بل يريد خلافها ، فإن كان الأول كانت إراده الله تعالى هي النافذة ، حيث تضمحل إرادة العبد في جانب إرادة الله تعالى ، وإن كان الثاني ، أي لايريدها الحق ، تعالى، بل يريد خلافها، فإما أن تنفذ إرادة العبد، فيلزم عجز الرب ، جل وعلا، وحصول ما يكره ومالا يريد، أو سهوه وغفلته، سبحانه، على فرض عدم علمه بمراد عبده، وهو باطل، وإما أن تنفذ إرادة الله، ويتحقق مراده، وتزول إرادة العبد٠

وعلى كل حال لابد من إرادة الله لكل ما هو كائن ، وتعلقها به وإلايلزم القدح في كمال الألوهية ٠

---

(١) انظر: الإبانة للأشعري: ١٦٩-١٧٠، التوحيد للماتريدي ص ٢٩٤، تمهيد الأوائل: ص ٣١٧-٣١٨، الإنصاف: ص٤٣، لمع الأدلة: ص٩٧، الإرشاد: ص٢٤٠، الاقتصادفي الاعتقاد: ص٧٠، الأربعين في أصول الدين: ص٢٤٤،معالم أصول الدين ص٩٤، المحصل: ص٢٨٨، غاية المرام : ص٦٤، المواقف : ص٣٢١، شرح المواقف : ج٣ ص١٣٩ ٠

(٢) الإرشاد : ص ٢٤٠ - ٢٤١ ، لمع الأدلة : ص ٩٨ ٠

(٣) انظر : الإنصاف : ص ١٦١- ١٦٢ ٠

على أنه يلزم من القول بأن بعض أو كل الكائنات لم تقع بمراده ومشيئته، سبحانه وتعالى،أن تكون إرادات العباد أنفذ من إرادته تعالى، وإذا عُلِم أنَّ المخالف ينازع في أفعال العباد ، وأكثر تحصيل العبادلها مائل إلى جانب المعاصي والذنوب والكفر والجحود ، والقبائح والشـــرور، وهي غير مرادات لله تعالى ، بل من إرادات العباد وخلقهم على زعمهم، لزم منه أن تكون مرادات الخلق النافذة أكثرمن مرادات الله تعالى، وأنه تعالى مغلوب ومكره في تحققها من عباده، حيث لا يريدها، بل يكرهها، ولايدفعها٠بل ويلزم منه أن تكون إرادة ابليس اللعين أنفذ من إرادة رب العالمين٠

وقد نبه العلماء إلى مثل هذه الدلائل ، فعن الأشعرى أنه قال في معرض رده على المعتزلة :« إذا زعمتم أنه قد كان في سلطان الله ، عز وجل ، الكفر والعصيان، وهو لا يريده ، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون ، فلم يؤمنوا ، فقد وجب على قولكم أن أكثر ماشاء الله أن يكون لم يكن ، وأكثر ماشاء الله أن لا يكون كان ، لأن الكفر الذي كان ، وهو لا يشاؤه عندكم ، أكثر من الإيمان الذي كان ، وهو يشاؤه، وأكثر ماشاء الله أن يكون لم يكن ٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ ويقال لهم : من قولكم إن كثيرا مماشاء إبليس أن يكون كان ، لأن الكفر أكثر من الإيمان ، وأكثر ماكان هو شاءه ، فقد جعلتم مشيئة إبليس أنفذ من مشيئة رب العالمين»(١) ٠

وقال :« من زعم أنه يكون في سلطان الله تعالى مالايريده ، من عبيده، لزمه أحد أمرين ؛ إما أن يزعم أن ذلك كان عن سهو وغفلة ، أو أن يزعم أن الضعف والتقصير عن بلوغ مايريده لحقه ٠ »(٢)

وقال الباقلاني :«:إنه تعالى لوأراد شيئا وأراد غيره شيئا ، فوجد مراد غيره دون مراده ، كان ذلك دليل العجز والغلبة ، والله يتعالى عن ذلك » (٣) ٠

---

(١) الإبانة : ص ١٦٣- ١٦٤

(٢) الإبانة : ص ١٦٧- ١٦٨، وانظر : تمهيد الأوائل ص ٣١٩، لمع الأدلة : ص٩٨ ٠

(٣) الإنصاف : ص ٤٤ ، وانظر: معالم أصول الدين : ص ٩٥ ٠

فملخص هذاالدليل أنه يرجع إلى وجوب كون كل كائن حاصل بمشيئة الله تعالى وإرادته ، وإلالزم عليه النقص ، من عجز وضعف وقصور ، وغفلة وسهو ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، ولزم كون عبيده وخلقه أنفذ مشيئة منه تعالى ، وكل ذلك محال وباطل · فبطل القول بنسبة شيء إلى إرادات الخلق ·

وهذا الدليل يصدق ، أيضا على الشق الثاني من المسألة ، وهو كون مالم يكن، فليس مرادا له تعالى ، لأن لازم القول بكون كل كائن أنه بإرادة الله تعالى ، أن كل مالم يكن فهو ليس مراداً له تعالى، إذ تنتفي إرادة غيره في الوجود ، فلا معنى لكون الشيء أنه لم يكن إلا أنه ليس مراداً لمن بإراداته تكون ·ولو أن مالم يكن كان بإرادة غيره ، لزم عليه بطلان وقوع كل كائن بإرادته ، لأن إرادة الشيء كراهة لضده ، لأن إيمان زيد الكائن بإرادة الله تعالى يلزم منه أن كفره الغير كائن ليس مرادا لله تعالى ، وإذا امتنع كونه مرادا له تعالى ، امتنع حصوله بإرادة غيره ، كما مر ، وإلا لزم عليه ما لزم آنفا من النقص والعجز والضعف ، والسهو، والغفلة ، والإكراه ·

أما الدليل الثاني الذي ساقه لإثبات الشق الثاني ، وهو أن ما لم يكن فليس مرادا لله تعالى ، فهو بهذا الترتيب والوضع من إنشاء متأخري المتكلمين ، كالرازي(١) ومن بعده (٢) ، غير أننا نجد صورته عند بعض متقدميهم ، كالأشعري (٣) ·

وهذا الدليل لا ينبغي أن يؤخذ مستقلا عن الدليل السابق ، وإلا فمن دون ملاحظة إرادة الله تعالى لكل كائن ، لا تصح دلالته ، لأن مجرد العلم بعدم وقوع

---

(١) انظر : الأربعين في اصول الدين : ص ٢٤٤، معالم أصول الدين :ص ٩٥، المحصل : ص ٢٨٨- ٢٨٩، المطالب العالية : جـ٩ ص ٤٦ وما بعدها ·

(٢) انظر : المواقف : ص٣٢١، شرح المواقف :جـ ٣ ص ١٣٩- ١٤٠ ،

(٣) قال الاشعري :«إنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى من اكتساب العباد مالايريده، كما لا يجوزأن يكون من فعله المجمع على أنه فعله ما لا يعلمه (في الأصل يريده وهو خطأ) ، لأنه لو وقع من فعله ما لايعلمه لكان في ذلك إثبات النقصان ····» الإبانة : ص ١٧٠ ·
وقال أيضا : « إذا كان الله عز وجل علم أن الكفر يكون ، فلو (كلمة لو ليست في الأصل وإثباته يقتضيه سياق الكلام) أراد أن لا يكون ، فقد أراد أن يكون ما علم على خلاف ما علم ، وإذا لم يجز ذلك ، فقد أراد أن يكون ما علم كما علم ·» الإبانة: ص ١٧١ ·

الشيء، دون ملاحظة العلم بوقوع ماهوضده - وهو إراده الله تعالى لكل كائن - لايستلزم عدم الوقوع، لأن صفة العلم ليست من الصفات المؤثرة في التخصيص والإيجاد، أي أن الواقع ليس تابعا للعلم في الخارج ، بل العلم تابع له(١)، والعلم الأزلي بما هو كائن، وغير كائن، لا يقدح في هذه الحقيقة، لأن العلم الأزلى يتعلق بما هو كائن، وما هو غير كائن، حسبما تتعلق به الإرادة والقدرة ، أولا تتعلقان به، فالعلم يتبع الوقوع وعدم الوقوع .

فلو أخذ هذا الدليل مستقلا عن سابقه لم تصدق دلالته ، لأن علم الله تعالى بعدم وقوع الشيء لا يستلزم إرادته لوقوع ضده، إذ قد تتعلق إرادة غيره بذلك الضد، بل ومن الجائز أن يكون ما لم يكن وعلم الله أنه لا يكون ، من متعلقات إرادة غيرالله تعالى-أي إرادة خلقه- وعلم الله تعالى عدم كونه تبعا لإرادة الخلق.فلا يقع حينئذ ولايكون، لأن الله تعالى علم عدم كونه، لأن إرادة خلقه لم تتعلق به .

فيجب أن يفهم هذا الدليل على أنه من لوازم الدليل السابق ، وعليه تصح دلالته ، ويكون برهانا يقينيا ، لأن وقوع ما ليس مرادا لله تعالى ، مع العلم بوقوع ضده منه تعالى ، يلزم منه انقلاب علمه تعالى جهلا .

أما اللوازم والأفكار التي سلم السعد، وآمن بها، نتيجة القول بعموم إرادته تعالى ، فهي لوازم حقة . قد أصاب فيها السعد مذهب أهل السنة والجماعة .

إذ اللازم الأول ، وهو تسليمه بأنه ليس في إرادة الله تعالى وفعله ما هو قبيح ، بل كل فعله حسن ، وإن خفي عنا وجه حسنه، وأن القبيح يكون بكسب القبيح والاتصاف به ، لا بإرادته وخلقه له ، لازم حق ، وصواب .

---

(١) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٣٨٧- ٣٨٨.

أماكون إرادته وفعله كله حسن ، فلأن أفعاله تعالى لاتخلو من حكم ومصالح، حتى وإن أبان ظاهرها عن قبح وشر ، ولكن لله تعالى في هذه الأمور التى ظاهرها كذلك منافع كثيرة وفوائد جمة ربما يخفى عنا أوجه حسنها ، فليس في فعل الله تعالى ما هو شر محض ، ليكون قبيحا ، لا خير فيه ولامنفعة ، إذ هناك شر وقبح محض ، والله تعالى منزه عن هذا النوع منه ، وهناك شر وقبح إضافي ، فربما أفاد ظاهره بالنسبة لنا شراً وقبحا ، ولكن بالنسبة لفعله وإرادته فلا(١)، لأنه لا يخلو من حكم ومصالح ومنافع ، كما مر .

وقد مر الحديث عن هذه الجزئية في مبحث عموم قدرته ، فليراجع هناك ٠

وأما كون القبيح يكون بكسب القبيح والاتصاف به لا بإرادته وخلقه ، فلأنه لو كان كل خالق ومريد الشيء متصفا ومتحليا به للزم منه أن يكون خالق الألوان متلوناً، وخالق الأجسام جسما، وخالق الأعراض، عرضا، وفاعل الأنتان والجيف نتناجيفا، وخالق الصور القبيحة قبيحا،٠٠٠٠٠٠، وهذالا يقول به عاقل(٢) .

فإذن ليس كل من جعل غيره على صفة - أي صفة كانت - كان متصفا بها، بل من جعل غيره على صفة من صفات الكمال ، فهو أولى باتصافه بصفة الكمال من مفعوله ٠

وأما صفات النقص فلا يلزم إذا جعل الجاعل غيره ناقصا أن يكون هو ناقصا، فالقادر يقدر أن يعجز غيره ولا يكون عاجزاً، والحي يمكنه أن يقتل غيره ويميته ولايكون ميتا ، والعالم يمكنه أن يجهل غيره ولا يكن جاهلا (٣)،٠٠٠٠٠

فلا يلزم حينئذ أن من جعل غيره على صفة وفعل قبيح اتصافه هو بذلك الصفة والفعل ٠

---

(١) انظر : شفاء العليل : ص ١٧٨- ١٧٩ ، شرح الفقه الأكبر : ص ٤٤،٥٤.

(٢) انظر : مجموعة الرسائل الكبرى : جـ ١ ص١٦١، رسالة الإرداة والأمر ، وانظر: التوحيد للماتريدي: ص٣١٢، تمهيد الأوائل : ص ٣٤٧-٣٤٨ الانصاف : ص ١٥٥-١٥٦ ، شرح المقاصد: جـ٢ ص ١٣٩ ٠

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : جـ١٦ ص ٤٥٠ ٠

وقدأخبر الله تعالى عن ابن آدم أنه قال لأخيه ﴿ لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك ، إني أخاف الله رب العالمين ، إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار ، وذلك جزاء الظالمين ﴾(١)٠

فأراد أن لا يقتل أخاه لئلا يعذب ، وأن يقتله أخوه حتى يبوء بإثم قتله له، وسائر آثامه التى كانت عليه فيكون من أصحاب النار ٠

فأراد قتل أخيه له الذي هو سفه ، ولم يكن بذلك سفيها (٢) ٠

والشرع قد حكم بقبح وسفه النظر إلى عورات المسلمين وحرمهم، وعد من يرى حرم المسلمين سفيها، والله تعالى يراهم ولا ينسب إلى السفه، كذلك من أراد السفه من الخلق يعد سفيها، والله تعالى يريد سفه السفهاء ولا ينسب إلى الله تعالى سفه(٣)٠

ولوأن إرادة السفه يعد سفها، ومريدها بعد سفيها،لكانت إرادة الطاعة طاعة، ومريدها مطيعا، فيلزم منه أن يكون الرب تعالى مطيعا لإرادته الطاعة بالإتقان، وهوأمر باطل، فثبت أن إرادته السفه لا توجب إلحاق صفة السفه به تعالى(٤)٠

على أن التحقيق أن السفيه من الخلق إنما كان سفيها لما أراد السفه ، لأنه نهي عن ذلك، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه؛ ومن يحدد له الحدود ويرسم له الرسوم، فلما أتى ما نهي عنه كان سفيها، ورب العالمين، جل ثناؤه ليس تحت شريعة، ولافوقه من يحد له الحدود، ويرسم له الرسوم، ولافوقه مبيح وحاظر، ولا آمر ولا زاجر، فلم يجب إذا أراد سبحانه أن تكون تلك المرادات قبيحة، أن ينسب سبحانه وتعالى إلى القبح والسفه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا(٥)٠

---

(١) سورة المائدة ، الآية ٢٨، ٢٩ ٠

(٢) انظر :الإبانه :ص ١٧٢ ، وانظر : التوحيد للماتريدي ص ٢٩٨- ٢٩٩ ٠

(٣) انظر : الإبانة : ص ١٧٣.

(٤) انظر : الإبانة : ص ١٧٥، تمهيد الأوائل : ص ٣٢١، الارشاد ص ٢٤٩.

(٥) انظر : الإبانة : ص ١٧٤، الإنصاف : ص١٥٦- ١٥٧، تبصرة الأدلة: جـ ٢ص ٧١٠، ص ٧١١

أما الفكرة الثانية التى سلم بها السعد ، وهو أن الله تعالى يتصرف في ملكه كيف شاء، يعاقب على ما أراده من عباده ، ولايكون هذا العقاب ظلما ، لأنه تصرف في ملكه ، فهي أحد جوابي أهل السنة (١) على اعتراض المعتزلة على عموم إرادته ، بأن العقاب على ما أراده ظلم ٠

فكان هذا الجواب رداً على الاعتراض ، لأن الظلم تصرف في ملك الغير ، والله تعالى لم يتصرف في ملك غيره ، إذ الكل ملكه وتحت مشيئته، وفي قبضته ٠

فالسعد يري أن الظلم هو التصرف في ملك الغير، فكل من تصرف فى ملك غيره يعد ظالما، لذا فالله تعالى لايعد ظالماً،وإن خـــلق الأفعال القبيحة في عـــباده، وأرادها منهم، كالكفر والمعاصي والشرور ، ثم عاقبهم عليها ، لأنه تصرف في ملكه، الذي لا ينازعه ولايغالبه فيه أحد ٠

وقد أخذ بهذا الجواب بعض أئمة أهل السنة ، كماذكرت آنفا. قال الآجري: «أحب من أراد من عباده ، فشرح صدره للإيمان والإسلام ، ومقت آخرين فختم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم ، فلن يهتدوا أبدا ، يضل من يشاء ويهدي من يشاء، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، الخلق كلهم له ، يفعل في خلقه ما يريد ، غير ظالم لهم ، جل ذكره عن أن ينسب ربنا إلى الظلم ، إنما يظلم من يأخذ ما ليس له بملك ، وأما ربنا عزوجل فله ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى وله الدنيا والآخرة » (٢) ٠

ويُروى عن إياس بن معاوية أنه قال: ماناظرت بعقلي كله أحدا إلا القدرية ، قلت لهم : ماالظلم ؟ قالوا : أن تأخذ ما ليس لك ، أو أن تتصرف فيما ليس لك ، قلت : فلله كل شيء » (٣) ٠

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى : جـ ١٨ ص ١٣٩ ٠
(٢) الشريعة : ص ١٥١ ٠
(٣) انظر : مجموع الفتاوى : جـ ١٨ ص١٣٩ ٠

وبمثل هذا الجواب أجاب أبو اسحاق الإسفرائيني لما ناظر القاضي عبدالجبار المعتزلي ، حيث قال القاضي في سياق مناظرته: أرأيت إن منعنى الهدى وقضى عليّ بالشقاء والردى ، أيكون عادلا أم ظالما؟ فقال الإسفرائيني إن منعك ما هو لك فقد ظلمك، وأما أن يمنعك ما هو له ، فهو يحدث في ملكه ما يشاء (١)

وقد اعتمد هذا الجواب الأشاعرة(٢) من المتكلمين ، بناءً على نفيهم لقدرة العباد على إيجاد أفعالهم ، وتحقيق كون المؤثر فى كل موجود ، ابتداء، هو الله تعالى ، وعليه فما يفعله الله تعالى بخلقه عدل، لاظلم فيه ، بل إن ذات الظلم ممتنع في حقه بمعنى أنه غير ممكن في حقه، فإذاتعلقت إرادته وقدرته بما هو ظلم عندنا لم يكن في حقه ظلما ، لأن الظلم ممتنع عليه.

وقد أجاب بعض الأشاعرة بجواب آخر مُخَرَّج على نفي القبح العقلي ، لأنه إذا لم يكن هناك قبيح في العقل ، لم يكن هناك ظلم منه تعالى في حكم العقل، لأن القبيح ما قَبَّحه الشرع ، وحيث إن أفعال الله تعالى لا تخضع لشرع فوقه ، فليس هناك قبيح في حقه تعالى (٣) وهذه مسألة - أعنى الحسن والقبح - سيأتي الحديث عنها في محلها ، إن شاء الله تعالى ٠

غير أن هذا الجواب ، وإن قال به بعض أئمة أهل السنة ، إلا أنه يشعر بالجبرية من جهة ، ومشعر ظاهره بظلم الله تعالى لعبيده ، غاية الأمر أن إرادة الله تعالى وقدرته إن تعلقت به لم يُسَمَّ ظلما ٠

فالجواب الأوجه والأولى هو ما أجاب به بعض الأئمة من أن الله تعالى قادر على الظلم ، ولكن سبحانه وتعالى منع نفسه منه ، وحرمه على ذاته العلية: ، كما دلت بعض النصوص من الكتاب والسنة على ذلك ٠ وعليه فإن الله تعالى لا يوصف بالظلم عند إرادته لكفر بعض عبيده، ومعاقبته إياهم عليها، لأن الله

---

(١) انظر : تفاصيل المناظرة في شرح الفقه الأكبر : ص٥٤، إشارات المرام ص ١٦٦ ٠

(٢) انظر : المطالب العالية : جـ ٩ ص ٣٢٥ ، المواقف ص ٣٢٢ ٠

(٣) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٥ - ٢٤٦ ٠

تعالى وإن أراد تلك القبائح والشرور من العباد ، إلا إنه تعالى قد منحهم الإرادة، والقدرة،والاختيار التام،لأفعالهم المكتسبة، فهو تعالى عدل في حكمه عليهم ، حكيم لا يضع الأشياء إلا مواضعها، وهو تعالى لا يعاقب أحداً بغير حق ، فهو تعالى إنما يعاقب الكفار على أفعالهم التي قامت بهم عن اختيارهم ، وإن كان الله تعالى مريدها وخالقها ، لأن الحكم يلحق الفاعل الذى قام به الفعل ، الكاسب له ، لا الذي أراده وأنشأه · فهو سبحانه يجازيهم بعدله (١)

وقد نصر هذا الرأي ابن تيمية رحمه الله تعالى ، ورد تفسير الظلم بأنه تصرف فى تلك الغير ، واختار أنه وضع الشىء في غير موضعه · والله تعالى حكم عدل لا يضع الأشياء إلا مواضعها(٢)، ومنها معاقبته مخالفي أمره · فإنه يجازيهم على أفعالهم التي اختاروها بمحض إرادتهم، وهذاعين الحق والعدل ·

أما الفكرة الثالثة التي سلم بها السعد وهي أن الآمر قد لا يكون غرضه الإتيان بالمأمور ، فهو ما ذهب إليه أئمة أهل السنة والجماعة ، لأن الأمر عندهم لا يستلزم الإرادة ، والنهي لا يستلزم عدمه ، ردا منهم على زعم المعتزلة القائلين بأن الأمر بما لايراد ، والنهي عمايراد سفه · وأن الأمر يستلزم الإرادة التي هي المحبة والرضا (٣) · فيكون سبحانه وتعالى قد شاء المأمور به ، ولم يكن (٤)·

والإرادة عند أهل السنة والجماعة توافق العلم ، فكل ماعلم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع ، وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم ، فعلى هذا إيمان أبي جهل مأمور به وهو غير مراد ، وكفره منهي عنه وهو مراد ·

وعند المعتزلة الإرادة توافق الأمر ، فكل ما أمر الله به فقد أراده، وكل ما نهى

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى جـ ١٨ص١٤١ - ١٤٤، وانظر إشارات المرام ص ١٦٦

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : جـ ١٨ ص ١٤٥- ١٤٦ ·

(٣) انظر رأي المعتزلة في : المحيط بالتكليف : ص ٢٨٥- ٢٨٦، مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ١٢٩ ·

(٤) مجموع الفتاوى : جـ ٨ ص ٤٧٦ ·

عنه فقد كرهه (١) ٠

قال الرازي مرجحا قول أهل السنة : « وقولنا أولى لأن العلم لا يبقي علما إذا لم يوجد معلومه ، والأمر لا يلزم زواله عند عدم الإتيان بالمأمور به (٢)٠

وإنما لم يستلزم الأمر الإرادة على المذهب الحق ، لأن الآمر قد يأمر بالشيء ولايريده ، كما حققه السعد في الحالات الثلاث التى ذكرها ، وهي حالة الامتحان والاختبار، وحالة الاعتذار، وحالة الإلجاء والإكراه (٣)

ففي الحالة الأولى، وهي حالة امتحان السيد لعبده، لا يريد السيد منه ذات الفعل ، إنما يريد تحقق الطاعة أو العصيان، ويحصل مقصود السيد بذلك ، لأنه إن أطاع العبد فقد حصل الامتثال لأمر السيد، وإن عصى فقد تحقق المقصود وهوالامتحان ٠

وقد ضرب العلماء لذلك مثلا من كتاب الله تعالى ، وذلك ما جاء في قصة ذبح سيدنا إبراهيم ولده إسماعيل ، فقد أمره الله تعالى بذبح ابنه، مع أنه تعالى لم يرد منه إتيان المأمور به(٤)٠ فلا يجوز أن يكون قد أراد الله تعالى فعل حقيقة الذبح، ثم يمنع عنه بالبدل، لأنه آية البداء،وعلامة الجهل (٥) ٠

وفى الحالة الثانية والثالثة نجد ، أيضا، أن الآمر لا يريد حتما وقوع المراد ، وإلا لزم فوات المصلحة عليه ، وهو لايريد ذلك، فهو إذن لا يريد من الأمر وقوعه، بل يريد خلافه (٦) ٠

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة عدم استلزام الأمر الإرادة ٠

---

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٤ ، وانظر رأي المعتزلة في : المحيط بالتكليف ص ٢٨٥- ٢٨٦ ٠

(٢) معالم أصول الدين : ص ٩٥ ٠

(٣) انظر : المواقف : ص ٣٢١، شرح المواقف : جـ٣ ص ١٤٠ ٠

(٤) انظر : تمهيد الأوائل : ص٣٢٠ ، الإرشاد : ص٢٤٦ ٠

(٥) التوحيد للماتريدي : ص ٣٠٤ ٠

(٦) انظر: الإرشاد: ص٢٤٤- ٢٤٣، الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٦-٧٧، المواقف :ص ٣٢١.

ومما يدل ، أيضا ، على أن المأمور به لا يجب أن يكون مرادا للآمر ، مما لم يتعرض له السعد ، أصل النسخ ، فإنه رفع للحكم بعد ثبوته، ويستحيل تقدير كون المنسوخ مرادا، فإن الواجب إذا حظر وحرم ، فيجب على أصل المعتزلة أن يعود ماكان مرادا مكروها، وهذالوثبت لدل على البداء على الرب تعالى . فإذا ثبت أن النسخ يصادف مأمورا به ، وتقرر أن المراد لا ينقلب مكروها ، فيخرج من مضمون ذلك أن المأمور به أَوَّلا لم يكن وقوعه مرادا للآمر (١).

فإذا تقررت هذه الدلائل ، ثبت أن الأمر لا يستلزم الإرادة إلافي حالة واحدة، وهى الحالة التى يكون الغرض من الأمر فيها منحصرا في إيقاع المأمور به (٢) .

كيف لا والأمر شيء ، والارادة شيء آخر ، إذ المنصف يدرك أن الأمر بالقيام، مثلا شيء ، وإرادة القيام شيء آخر ، فالأمر كلام مركب من حروف وأصوات،يدل عليه لفظ «قم» ، والإرادة هي امتثال القيام، وهو فعل صادر عن متمثله ، ففرق بين الأمرين (٣) .

وقد أكد ابن تيمية كون الأمر لا يستلزم الإرادة ، حيث قال: « إن الأمر ليس مستلزما لمشيئة أن يخلق الرب الآمر الفعل المأمور به ، ولا إرادة أن يفعله ،

بل قد يأمر بمالا يخلقه ، وذلك - أى الأمر- مستلزم لمحبة الرب ورضاه من العبد أن يفعله ، بمعنى أنه إذا فعل ذلك أحبه ورضيه» (٤).

ويفصل ابن تيمية كلامه أكثر في نصوص أخرى ، معتمدا على فكرة انقسام الإرادة الإلهية إلى إرادتين؛ إرادة كونية شاملة لجميع الكائنات ، وإرادة شرعية، خاصة بأمر الله،تعالى،ومحبته ورضاه . فيرى ابن تيمة أن الأمر الشـــرعي مستلزم للإرادة الشرعية ، التي هي بمعنى المحبة والرضا ، دون الإرادة الكـونية ، التي بها

---

(١) الإرشاد : ص ٢٤٥ - ٢٤٦-.

(٢) انظر : المواقف : ص ٣٢١ ، إرشادات المرام : ص١٥٥ .

(٣) انظر : الاقتصاد ص ٧٧ .

(٤) مجموع الفتاوى :جـ ٨ ص ٤٧٧ .

يريد الله جميع الكائنات ٠(١)

وتفصيل ابن تيمية هذا للتوضيح والبيان ، وإلا فمن المعلوم والواضح أن مراد السعد غيره من المتكلمين من الإرادة المنفي كونها من لوازم الأمر ، هو الإرادة الكونية، لا الشرعية، إذ الحديث في الإرادة المخصصة للممكنات ، لا الإرادة التى هي بمعنى المحبة والرضى ، والأمر ٠

أي أن كلامهم في الإرادة الشرعية ، التى هي الأمر والمحبة والرضى هل مستلزمة للإرادة الكونية ، أم لا ؟ ٠

وأما الفكرة الرابعة التى ذهب إليها السعد ، وهي أن الطاعة ليست تحصيل مراد المطاع ، بل موافقه الأمر ، وهي تدور معه وجودا وعدما ٠

فهذا كما نبهت أراد به السعد الرد على المعتزلة القائلين بأن الطاعة تحصيل مراد المطاع، فيكون الكفر طاعة إذا أراده الله تعالى من الكافر (٢)٠

وما ذهب إليه السعد هو مذهب أهل السنة والجماعة ، لأن الطاعة تحصيل الإرادة الشرعية ، لأن الطاعة موضع رضى ومحبة الله تعالى ، وهي الإرادة الشرعية ، فمتى ما وافق فعل العبد الإرادة الشرعية ، التى هي من لوازم أمره تعالى حصلت الطاعة منه ، فالطاعة موافقة الإرادة الشرعية ، أي الأمر ، كما ذكر السعد ، لا الإرادة الكونية الشاملة لكل كائن ٠

ويدل على أن موافقة الإرادة ليست طاعة، أنه لو أراد شخص شيئا من آخر ، فوقع المراد من الآخر، على وفق إرادة المريد، ولا شعور للفاعل بإرادته، فإنه لا يعد

---

(١) انظر : مجموعة الرسائل الكبرى:جـ ١ ص ٣٦٧- ٣٦٨ ، جـ ٢ ص٧٧-٧٨، شرح العقيدة الاصفهانية : ص٥ ، وانظر : شرح العقيدة الطحاوية :جـ ١ ص ٨٠-٨١

(٢) انظر رأي المعتزلة في : المحيط بالتكليف : ص ٢٩١ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٤٥٧- ٤٥٨، معالم أصول الدين : ص٩٥،الأربعين في أصول الدين :ص ٢٤٥ ، المواقف: ص ٣٢١.

منه طاعة ، كيف والإرادة كامنة والأمر ظاهر، ولهذا يقال عند العرب فلان مطاع الأمر ولا يقال: مطاع الإرادة (١)٠

ومما يدل ، أيضا، على أن موافقة الإرادة ليست طاعة ، أن موت الميت ، ونوم النائم ، وقتل القتيل ،٠٠٠٠٠٠لا يعد شيئا منها طاعة ، يثاب عليها من قامت به، مع كونها مرادة لله تعالى، فقد وافق فعل العبد إرادة سيده ، ولم يكن فعله هذا طاعة، لأن فعله وافق الإرادة الكونية ، لا الشرعية ٠

وأما الفكرة الخامسة، وهي التفريق بين القضاء والمقضي، وأن الرضا بالقضاء لا يوجب الرضى بالمقضي، فهوأحد أجوبة أهل السنة والجماعة (٢)، على اعتراض الخصوم، على عموم إرادته، بلزوم الرضى بالكفر وسائرالمعاصي، لكونها بقضاءالله وقدره٠

والتفريق بين الرضا بالقضاء والرضى بالمقضي أمر لابد منه، وإلا لوكان الرضى بالقضاء يوجب الرضى بالمقضي، لكان الرضا بما قضاه الله تعالى على الأنبياء من الموت والالآم ، يوجب رضانا بموتهم وتألمهم٠٠٠٠ الخ٠ وهو باطل قطعا

قال في المواقف مجيبا على الشبهة السابقة: « الواجب هو الرضا بالقضاء، لا بالمقضي ، والكفر مقضي لا قضاء ، والحاصل أن الإنكار بالنظر إلى المحلية لاالفاعلية ، والرضا بالعكس ، والفرق بينهما ظاهر ، إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء» (٣)٠

فالحاصل أن الرضى يكون بالقضاء، وأماالمقضي فإن كان مما أمر به الشارع وجب الرضى به، وإن كان مما نهى عنه وسخطه، يجب بغضه وعدم الرضى به(٤)٠

وقد أجاب أهل السنة بأجـــوبة أخرى منها: أن هذا العموم- وهو قول المعترضين بضرورة الرضى بكل مقضي لأنه بقضاء الله تعالى - ليس بصحيح ، لأننا لســـنا

---

(١) شرح المواقف : جـ ٣ ص ١٤١ ٠
(٢) انظر : مجموع الفتاوى : جـ١٠ ص ٤٢-٤٣، ص ٧١٠ ، المواقف :ص ٣٢٢، شرح العقيدة الطحاوية : جـ ١ ص ٣٣٦ ٠
(٣) المواقف : ص ٣٢٢،وانظر: تمهيد الأوائل : ص ٣٦٩، الإنصاف :ص ١٦٧٠
(٤) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : جـ ١ ص ٣٣٦ ٠

مأمورين أن نرضى بكل ما قضي وقدر ، ولم يجيء فى الكتاب والسنة أمر بذلك ولكن علينا أن نرضى بما أمرنا أن نرضى به ، كطاعة الله ورسوله ٠

وهذا جواب أكثر الأئمة، منهم القاضي أبو بكرالباقلاني(١)، والقاضي أبو يعلى، والقشيري(٢)، وهو اختيار ابن تيمية (٣) ٠

وأجاب بعضهم بأن القضاء له وجهان؛ أحدهما تعلقه بالرب تعالى ونسبته إليه، فمن هذا الوجه يرضى به، والوجه الثانى، تعلقه بالعبد ونسبته إليه، فمن هذا الوجه ينقسم إلى ما يرضى به، وإلى مالايرضى به(٤)٠

فهذه المعاصي من حيث نسبتها إلى العبد، من كونها فعله، وصنعه، وكسبه، لا يرضى بها، ومن حيث نسبتها إلى الله تعالى، من كونها بقضائه، وتقديره، وخلقه، يرضى بها(٥) ٠

وأجاب آخرون بأن الرضا بالقضاء يكون من حيث الجملة ، ولايطلق من حيث التفصيل، لما في ذلك من الإيهام ، كما يقال: الأشياء لله ، ولايقال على التفصيل : الولد لله، والصاحبة، والزوجة، والشريك له ، وكما يقال : الخلق يفنون ويبيدون ويبطلون ، ولا يقال: حجج الله تفنى وتبطل وتبيد(٦) ٠

وحاصل كل هذه الأجوبة يرجع إلى التفريق بين القضاء الكوني، وهوالخلق والتقدير الشامل لكل موجود، سواء كان حسنا أو قبيحا، خيرا أو شرا ، والقضاء الشرعي، وهو ما أمر الله تعالى به وشرعه (٧) ، والقضاء الشرعي مندرج في القضاء الكوني ، فكل ما قدر الله تعالى وقضاه مما هو قضاء شرعي، فهو متدرج في القضاء الكوني، ولاعكس ٠ وعليه فالقضاء الكوني المرضي به هو القضاء الكوني الموافق للقضاء الشرعي ، لا عموم القضاء الكوني ٠

---

(١) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٦٨ ، الإنصاف : ص ١٦٧ ٠
(٢) انظر : الرسالة القشيرية : جـ ٢ ص ٤٢٢ ٠
(٣) مجموع الفتاوى :جـ ١٠ ص ٤٢، ص ٧٠٩-٧١٠، وانظر :جـ ٨ ص ١٩٠٠
(٤) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : جـ ١ ص ٣٣٦ ٠
(٥) انظر : مجموع الفتاوي : جـ١٠ ص ٤٢ ، ص ٧١٠ ٠
(٦) انظر : تمهيد الأوائل : ٣٦٨- ٣٦٩ ٠
(٧) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٦٧، الإنصاف : ص١٦٦، مجموع الفتاوى: جـ ٨ص ٥٨، شر العقيدة الطحاوية: جـ ٢ ص ٦٥٦ .

المبحث الخامس

الحياة

المبحث الخامس

الحياة

يرى السعد أن الله تعالى حي، متصف بصفة الحياة ، صفة وجودية زائدة على الذات، على النحو الذى مر في مبحث زيادة الصفات على الذات عنده · واستدل عليها ببعض الأدلة ·

وقبل الشروع فى ذكر أدلته على اتصافه تعالى بهذه الصفة أذكرتعريفه لها ·

فقد عرّف السعد الحياة بإنها : «صفة أزلية توجب صحة العلم »(١)·

وهذا التعريف من كتابه شرح العقائد النسفية ، وهو لم يتعرض لتعريف هذه الصفة - حسب اطلاعي - فى كتبه العقائدية الأخرى ، كالمقاصد وشرحه ، وتهذيب المنطق والكلام ·

وقد استدل السعد على ثبوت هذه الصفة لله تعالى بعدة أدلة ، بعضها نقلية، وأخرى عقلية ·

فمن الأدلة النقلية التي استدل بها على هذا المطلب :

أولاً: دلالة الكتاب والسنة على كون الله تعالى حيّاً، وإذا ثبت كونه تعالى حيّاً بدلالة النصوص الشرعية ، ثبتت له تعالى هذه الصفة ، لأن ثبوت المشتق لشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق ·

قال السعد: «ثبت فى الكتاب والسنة بحيث لايمكن إنكاره ولاتأويله أن الباري تعالى حي»(٢)·

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٤٠ ·

(٢) المقاصد وشرحه : جـ ٢ ص ٩٧، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٢/ب - ٢٣/أ ·

وقال : «لما ثبت كونه حيا ٠٠٠٠٠٠ ثبت على قاعدة أصحابنا أن له صفات قديمة ، هي الحياة ٠٠٠٠٠ » (١) ٠

وقال : «لما ثبت أنه عالم حي قادر إلى غير ذلك ، ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب ، وليس الكل ألفاظا مترادفة ، وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له، ثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك »(٢)٠

غير أن السعد لم يذكر أي نص من كتاب أو سنة في هذا الباب ٠

ثانياً : انعقاد اجماع أهل الأديان ، بل جميع العقلاء على أنه تعالى حي ، حتى صار هذا الأمر معلومامن ديننا بالضرورة ٠ وإذا ثبت كونه تعالى حيّاً، ثبتت له الحياة بنفس المسلك في الدليل السابق ٠

قال : «أجمع عليه - أي على أنه حي - الأنبياء ، بل جمهور العقلاء»(٣)٠

وقال : «قد علم بالضرورة من الدين ، ٠٠٠٠٠أن الباري حي ، ٠٠٠٠ وانعقد إجماع أهل الأديان ، بل جميع العقلاء على ذلك »(٤)٠

واستدل عقلا :

أولاً: بأنه تعالى عالم قادر، وكل عالم قادر حي بالضرورة (٥) ٠

---

(١) شرح المقاصد : جـ ٢ ص ٩٨ ٠

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٣٦ ٠

(٣) المقاصد : جـ ٢ ص ٩٧ ، تهذيب المنطق والكلام ، ورقة ٢٣/أ ٠

(٤) شرح المقاصد : جـ ٢ ص ٩٧ ٠

(٥) المقاصد وشرحه : جـ ٢ ص ٩٧ ٠

ثانياً : بأن الحياة صفة كمال، قطعاً ، والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص ، وهو على الله محال (١)٠ وربما يتقرر هذا الدليل ببيان أن الموت ضد الحياة ، لاعدم ملكة ، وأن من يصح اتصافه بصفة ، لايخلو عنها وعن ضدها، غير أن السعد يرى أن الدليل لا يحتاج الى هذا التقرير(٢)٠

ثالثاً : بدلالة فعله وخلقه المخلوقات ، إذ يستحيل منه تعالى خلق المخلوقات ، مع كونه تعالى ليس بذي حياة (٣) ٠

ويمنع السعد رأي من ينفي صفة الحياة لله تعالى استنادا إلى أن حقيقة الحياة عبارة عن اعتدال نوعي للمزاج الحيواني ، وأن هذا المزاج من الكيفيات الجسمية ٠ فينبغي نفي صفة الحياة عنه تعالى ، حتى لا يتصف بصفات الأجسام ، فيكون جسما(٤) ٠

والسعد لا يسلّم بهذا ، بل يرى وجمهور المتكلمين أن تحقق الحياة ليس مشروطا باعتدال المزاج ، بل ولا وجود البنية والروح الحيواني استنادا إلى إمكان أن يخلقها الله تعالى في البسائط ، بل وفي الجوهر الفرد (٥) ٠

---

(١) المقاصد وشرحه : جـ ٢ ص ٩٧ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٣/أ ، شرح العقائد النسفية : ص ٣١ ٠

(٢) شرح المقاصد : جـ ٢ ص ٩٧ ٠

(٣) شرح العقائد النسفية : ص ٣١ ٠

(٤) شرح المقاصد : جـ ٢ ص ٩٨ ٠

(٥) شرح المقاصد : جـ ١ ص ٢٢٣ ٠

النقد :

اتفق جميع العقلاء وأرباب الفرق والمذاهب على أنه تعالى حيّ لأنه تعالى عالم قادر، وهذا مما اتفق عليه الكل ، أيضاً (١)، لكن اختلفوا فى معنى حياته تعالى، هل هى صفة زائدة على الذات أو تفسر بالعلم والقدرة ·

فذهب الفلاسفة وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن معنى حياته تعالى: كونه يصح أن يعلم ويقدر ، وذلك لأنهم رأوا أن معنى الحياة فى حقنا، إما اعتدال المزاج النوعي(٢) ، وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال ، ولا تتصور في حقه تعالى ، لأنها من خواص الأجسام (٣) ·

وهذا الرأي رأي طوائف من معتزلة بغداد ، منهم الإسكافي، حيث فسروا كونه تعالى حيّاً بأنه قادر (٤) ·

---

(١) انظر : المحصل : ص ٢٤٢ ، المواقف : ص ٢٩٠ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٦٦، الصحائف الإلهية : ص ٣٤٥ ، حاشية الكلنبوي على الجلال : ج٢ ص١١١·

(٢) ومعنى اعتدال المزاج النوعي ، هو أن لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجاً خاصاً، وهو أصلح الأمزجة بالنسبة إليه، بحيث إذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع · فإذا حصل فى المركب اعتدال يليق بنوع من أنواع الحيوان ، فاض عليه قوة الحياة ، فانبعثت عنها، بإذن الله تعالى، الحواس الظاهرة، والباطنة، والقوى المحركة · فتكون الحياة مشروطة باعتدال المزاج · وهذا الاشتراط عند الفلاسفة وبعض المتكلمين · أما جمهور المتكلمين فلا يشترطون اعتدال المزاج ، ولا البنية والروح لتحقق الحياة ·
انظر: المواقف ص ١٣٩ - ١٤٠ ، شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ١ ص ٣٩٨ - ٣٩٩ ·

(٣) انظر رأي الفلاسفة وأبي الحسين فى : الأربعين في أصول الدين : ص ١٥٤ ، المحصل ص ٢٤٢ ، المواقف : ص ٢٩٠، شرح المواقف : ج ٣ ص ٦٦ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٤٥ ، حاشية الكلنبوي : ص ١١١ ·

(٤) مقالات الإسلاميين : ص ١٧٧ ·

وذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة إلى أنها صفة توجب صحة العلم والقدرة (١) ·

والأشاعره ، كما هو معلوم ، أثبتوها صفة زائدة على الذات ·

وأما المعتزلة فقد اختلفوا بينهم ، لكونهم لا يرون زيادة الصفات على الذات، كما هو معروف عنهم ، فبعضهم ذهب الى كونه تعالى حيا بذاته ، وهو رأي جمهورهم ، وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أنه تعالى حي بحياة هي ذاته ، وذهب عباد بن سليمان ، وابن حزم إلى أنه تعالى حي بلاحياة ، وضرار والنطام يفسران كونه تعالى حيّاً أنه ليس بميت ، وأما أبو الحسين الصالحي فكان يرى معنى أن الله تعالى حي ، أي أنه شيء لا كالأشياء، وهكذا في سائر الصفات · ومعمّر منهم كان يقول : إن الله تعالى حي بحياة ، وإن حياته تعالى له لمعنى ، والمعنى كان لمعنى ، لا إلى غاية ، وهكذا في سائر الصفات ، كما هو مذهبه في تسلسل المعاني (٢)

ولاشك أن ما ذهب إليه السعد من إثبات هذه الصفة لله تعالى ، وإثبات زيادتها على الذات ، وأزليتها وقدمها ، هو المذهب الحق الذي عليه أهل السنة والجماعة ·

---

(١) انظر المراجع السابقة الذكر ، نفس الصفحات ، وانظر مذهب المعتزلة في : المحيط بالتكليف : ص ١٢٧ ، حيث قال القاضي عبدالجبار : « اعلم أن هذه الصفة معلومة على طريق الجملة، ضرورة في الشاهد، والدلالة تتناول تفصيلها بأن تكون صفة زائدة على كونه قادرا، وتحديد هذه الصفة هو بما معه يصح عند الاختصاص به كونه عالما وقادرا » · وانظر : شرح الأصول الخمسة : ص ١٦١ ·

(٢) انظر آراء المعتزلة في : مقالات الإسلاميين : ص ١٦٦-١٦٨ ·
وانظر رأي ابن حزم في : ابن حزم وموقفه من الإلهيات : ص ٢٢٠ - ٢٢١ ·

وأما مذهب الفلاسفة وأبو الحسين البصري فظاهر البطلان، لأنه نفي لحقيقة الصفة، وتفسيرها بصفة أخرى ، هي العلم والقدرة ، ولا شك أن حقيقة الحياة غير حقيقة العلم والقدرة ، وإلا لما أفردها الله تعالى عنهما بالذكر ، وهذا أمر ظاهر لكل سليم الفطرة والعقل ٠

ودعواهم أن الحياة مشروطة باعتدال المزاج والبنية والروح، وهي من خصائص الأجسام ، دعوى ممنوعة ، كما رد عليهم السعد،لأن هذا الحكم في الشاهد ، فلا يقاس عليه الغائب ، خاصة وأنه من الجائز أن تتصف البسائط التى لامزاج ولا بنية لها بهذه الصفة ، فلا وجه لاشتراطه في كل حي ٠

والله تعالى حي ، وليست حياته كحياة الخلق والأجسام (١)، فإن حياة الله تعالى لذاته ، بخلاف حياة المخلوقين فإنها من خلقه وإعداده وإمداده ٠

وأما مذهب المعتزلة فالقاسم المشترك بينهم نفي زيادة هذه الصفة على الذات، وهو أمر باطل ، إذ يلزم منه نفي الصفة، إذ القول بأنه تعالى ذو حياة ، وحياته ذاته ، أو أنه حي بذاته ، كل ذلك يقتضي عدم تحقق معنى زائد على الذات قائم بها ٠

وأما من قال بأنه تعالى حي بلاحياة ، أو فسر كونه تعالى حيّاً بأنه ليس بميت، أو أنه شيء لا كالأشياء ، فهذا كله نفي لحياته تعالى ، فالأول نفي باللفظ الصريح ، والثاني وصفه بالسلب ، والسلب أمر عدمي، لاتحقق له، فمآله إلى النفي والتعطيل ، والثالث تفسير بما يخالف حقيقته، كتفسير الفلاسفة له بالعلم والقدرة٠

وأما من ذهب إلى كونه تعالى حيّاً بحياة حصلت له لمعنى ، والمعنى لمعنى، وهكذا أبدا ، فهو باطل ، لبطلان التسلسل في صفات الله تعالى الذاتية القائمة به٠

---

(١) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٩١ ٠

وأما تعريف السعد هذه الصفة بما تقدم ، فهو تعريف صحيح ، لكن عادة مايزاد في قيد التعريف كلمة «القدرة» أي صفة توجب صحة العلم والقدرة (١)، لكن السعد اكتفى «بالعلم» ، لأنه يكفي فى تميز هذه الصفة عن غيرها(٢)٠

وليس مقصود السعد من التنصيص على صحة العلم استيفاء ما توجبه صفة الحياة ، لأنها توجب كل الإدراكات كالسمع، والبصر، وغيرهما ، وإنما خصها لأجل تمييزها عن غيرها (٣) ٠

إذ الحياة مستلزمة لجميع صفات الكمال ، فلايتخلف عنها صفة منها إلا لضعف الحياة (٤)٠

وإنما أتى السعد بلفظ «الصحة» لأن الحياة لاتوجب العلم(٥)أي أن الحياة صفة تجوّز لمن قامت به العلم والقدرة ، فهي شرط عقلي ، يلزم من عدمها عدم العلم والقدرة، ولا يلزم من وجودها وجود العلم والقدرة ولا عدمهما ، فالمراد بالصحة عدم الاستحالة ، أي أنه عند وجود الحياة لايستحيل الاتصاف بالعلم والقدرة، فالاتصاف بهما عند وجودها ممكن بالإمكان العام الشامل للواجب، والمستوي الطرفين، فهو بالنسبة إلينا مستوي الطرفين، وبالنسبة للواجب تعالى واجب (٦)

---

(١) انظر : الأربعين فى أصول الدين : ص ١٥٤ ، شرح الجلال على العقائد العضدية : جـ٢ ص ١١١، الصحائف الإلهية : ص ٣٤٥ ٠

(٢) انظر : حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ، ضمن المجموعة البهية : جـ١ ص ١١٥ ، حاشية الكستلي على شرح النسفية : ص ٨٤ ٠

(٣) انظر : حاشية عصام الدين الإسفرائيني على شرح السعد على النسفية ، ضمن المجموعة البهية : جـ ٢ ص ١٧٣ ٠

(٤) شرح العقيدة الطحاوية : جـ ١ ص ٩١ - ٩٢ ٠

(٥) حاشية الكستلي على شرح النسفية : ص ٨٤ ٠

(٦) انظر : حاشية الدسوقي على أم البراهين : ص ١٠٨ ٠

أما الأدلة النقلية التى استدل بها على ثبوت هذه الصفة لله تعالى فهي عمدة أهل السنة والجماعة على اتصاف الله تعالى بالحياة ، أما الأدلة من الكتاب والسنة على أنه تعالى حي ، فهي كثيرة ، والسعد رحمه الله ، لم يذكر شيئا منها٠ فمن هذه الأدلة قوله تعالى : ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾(١) ٠ وقوله تعالى : ﴿ وعنت الوجوه للحي القيوم ﴾ (٢) ٠ وقوله تعالى :﴿وتوكل على الحي الذي لايموت ﴾ (٣) ٠

ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم في بعض أدعيته :«اللهم لك أسلمت ، وبك آمنت ، وعليك توكلت ، وإليك أنبت، وبك خاصمت ، أعوذ بعزتك ، لا إله إلا أنت أن تضلني ، أنت الحي الذي لا يموت ٠٠٠٠» (٤) ٠

وقوله ، صلى الله عليه وسلم : « من قال: أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم غفر له ٠٠٠٠» (٥) ٠

وقوله ، صلى الله عليه وسلم ، إذا نزل به كرب :«ياحَيّ ياقيوم برحمتك استغيث »(٦) ٠

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٥٥ ، وسورة آل عمران ، الآية ٢ ٠

(٢) سورة طه ، الآية ١١١ ٠

(٣) سورة الفرقان ، الآية ٥٨ ٠

(٤) أخرجه مسلم فى صحيحه ، كتاب الذكر والدعاء ، باب التعوذ من شر ماعمل : جـ٢ ص ٤٨٠ ٠

(٥) أخرجه الحاكم فى المستدرك : جـ١ ص ٥١١، وقال صحيح على شرط البخارى ومسلم٠

(٦) أخرجه الحاكم في المستدرك : جـ١ ص ٥٠٩ ، وقال : صحيح الإسناد ٠

ومثلما قال السعد : إن ثبو ت المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق، وإلا لعادت هذه الأسماء، التى هى للرب سبحانه مجرد ألقاب محضة، لا مدلول لها ، فيكون إيراد الشرع لها ، وتسمية الله تعالى نفسه بها عبث ولهو · فكل عاقل يسلّم بأنه متى ما سمّي شخص بأنه عالم فإنه ينقدح فى ذهنه مباشرة ودون روية ونظر أن هذا الشخص ذو علم ، ومتى قيل :إنه قادر انقدح فى الذهن أنه ذو قدرة، وكذلك متى قيل : إنه حي ، انقدح في الذهن أنه ذو حياة · فيجب أن يثبت لله تعالى مأخذ هذه الأسماء التي هي للرب ، جل وعلا ، والتي منها الحياة ، والتي هي المصادر والصفات ، وإلا لزم منه أن تطلق عليه تعالى تلك الأسماء بطريق التلقيب · وهوباطل لخلوه من الفائدة (١) ·

وقد سبق في مبحث زيادة الصفات على الذات تناول هذه الطريقة عند السعد في إثبات صفات الرب ، جل وعلا (٢)

أما الاستدلال بإجماع الأمة ، بل أرباب جميع الملل والعقلاء ، وأن هذا معلوم من الدين بالضرورة ، فهذا أمر حق لم يخالف فيه أحد ، كما تقدم فى أول النقد · وإذا اتفق الكل على أنه تعالى حي ، وجب المصير إلى إثبات صفة الحياة له تعالى ، عملا بالقاعدة العقلية السابقة ، وهي أن ثبوت المشتق يقتضي إثبات مأخذ الاشتقاق، والانكفاف عن تفسير الحياة بتفسيرات تخالف مدلوله وفحواه، كما فعل ذلك الفلاسفة، وبعض المعتزلة ، لأنها تعطيل لحقيقة الصفة ·

وليس هذا موضع إيراد كلام علماء الأمة على أنه تعالى حي ، فإن اجماعهم على مثل هذا الأمر بيّن وواضح ، كيف لا وهم قد أثبتوا لله تعالى ما هو دون ذلك في الجلاء والوضوح ·

---

(١) انظر الإبانة : ص ١٥١ ، رسالة الثغر : ص ٦٥-٦٦ ·
وانظر : درء تعارض العقل والنقل : جـ ٥ ص ٣٣ - ٣٤ ·

(٢) انظر : ج٣ ص ٩٣٧ من البحث ·

فلو أن أحداً أنكر كونه تعالى حيّاً لكان منكرا لما هو مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة ، ولما دل عليه الكتاب والسنة ، فيكون خارجا من الملة . وإذا أثبت كونه تعالى حيا ، وجب التسليم بكونه تعالى متصف بالحياة . .

أما إجماع أهل السنة على أنه تعالى متصف بالحياة ، فهو أيضا أمر ظاهر، لا خلاف فيه بينهم البتة (١) .

أما الأدلة العقلية التى استدل بها السعد على مطلبه هذا ، فالدليل الاول، دليل مشهور عند كافة العلماء (٢) ، وهو دليل عقلى صحيح ، تذعن له النفس وتنساق الى التسليم به ، وقد نبه إليه الشرع ، قال الله تعالى : ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾ .

وترتيب الرب جلا وعلا القيومية على كونه تعالى حيّاً ، تنبيه على أن الحياة شرط القدرة ، لأن معنى القيوم ، كما ذهب إليه أكثر المفسرين : القائم برزق ما خلق وحفظه (٣) . ومعلوم أن الرزق والحفظ من متعلقات القدرة .

ويجب القطع بأن العلم والقدرة وغيرهما من صفات الكمال مشروطة بالحياة، إذ لولاها لامتنعت تلك الصفات ، قطعاً .

قال ابن تيمية : « هذا دليل مشهور للنظار ، يقولون: أن من شرط العلم والقدرة الحياة ، فإن ما ليس بحي يمتنع أن يكون عالما ، إذ الميت لا يكون عالما، والعلم بهذا ضروري .

---

(١) انظر : رسالة الثغر : ص ٦٤ ، مجموع الفتاوى : جـ ٦ ص ٦٨ .

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٤٥ - ٤٦ ، لمع الأدلة : ص ٨٣ ، الاقتصاد فى الاعتقاد : ص ٦٥ ، معالم أصول الدين : ص ٥٩ ، المواقف : ص ٢٩٠ .

(٣) انظر : تفسير الطبري : جـ ٣ ص ٥ - ٦ ، البحر المحيط : جـ ٢ ص ٢٧٧ ، تفسير ابن كثير : جـ ٢ ص ٤٥٥ .

وقد يقولون : هذه الشروط العقلية لا تختلف شاهدا ولا غائباً ، فتقدير عالم لا حياة به ممتنع بصريح العقل » (١)

ولو أنا أجزنا حصول القدرة والعلم ممن ليس بحي ، لأجزنا ظهور الكتابة والصياغة وسائر التصرفات التى تظهر من الناس ، حال كونهم موتى جمادات عجزة (٢) ٠

فدعوى الضرورة التي حكم بها السعد على اشتراط العلم،والقدرة،الحياة، دعوى صحيحة حقة، لاتحتاج إلى برهان ، فإن النفس تسلم به وتذعن له ، وإلا للزم منه محالات ، وأباطيل ، كما سبق ٠

فهذا الدليل دليل قوي ظاهر الحجة ، وهو أحد طرق إثبات صفات الكمال لله تعالى (٣) ٠

وأما الدليل العقلي الثاني ، وهو كون الحياة صفة كمال ، والخلو في حق من يصح اتصافه به نقص ، فيجب اتصاف الله تعالى به ، فهو من أدلة أهل السنة والجماعة على إثبات قيام صفاته تعالى به (٤) ، وهى مبنية على قياس الغائب على الشاهد ، وهو من باب قياس الأولى فى حقه تعالى ٠ وهو أن كل كمال اتصف به المخلوق ، إذا لم يكن فيه نقص بوجه ما، وأمكن أن يتصف به الخالق ، فالخالق أحق به (٥) ٠

---

(١) شرح العقيدة الاصفهانية : ص ٢٦ ، درء تعارض العقل والنقل : جـ٤ ص ٣٣، جـ٥ ص ١٥٢، مجموع الفتاوى : جـ ١٦ ص ٣٥٥ ٠

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٤٥ -٤٦ ٠

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : جـ ١٦ ص ٣٥٦ ٠

(٤) انظر : رسالة الثغر : ص ٦٤ ، تمهيد الأوائل : ص ٤٨ ، التبصير فى الدين : ص ٩٩ ، مجموع الفتاوي : جـ ١٦ ص ٣٥٧-٣٥٨ ، درء تعارض العقل والنقل : جـ ٤ ص ٣٧ - ٣٨ ٠

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل : جـ٤ص٧، ص٣٤، مجموع الفتاوى: جـ١٦ص٣٥٧٠

ولا شك أن الحياة من صفات الكمال ، بل هي الواهبة لسائر الكمالات الأخرى ، وبعدمها تنعدم ٠ فلا شك فى أن يكون المولى ، جل، علا ، أحق بهذه الصفة من خلقه ٠ كيف لا ، وهو تعالى ، واهب هذا الكمال ، وواهب الكمال ، أحق بالكمال ٠

ولعل من أوائل من استدل بهذا الدليل الإمام الغزالي ، وسيأتي نصه فى مبحث السمع والبصر ٠

وربما يقرر هذا الدليل بأن نفي الكمال يستلزم إثبات ضده ، فيقال :

لو أنه تعالى خلا من صفة الحياة ، وهى صفة كمال ، قطعاً ، لخلا من الكمال ، وخلوه تعالى من الكمال يستلزم ثبوت نقيض هذه الصفة له ، وهى الموت، وعدم الحياة ، سبحانه وتعالى ، وهذه صفة نقص يجب تنزية المولى ، جل وعلا ، عنها ٠ وقد تقدم الكلام فى مثل هذا الدليل فى مبحث زيادة الصفات على الذات(١) ٠

وأما ما نص عليه السعد من كون الموت ضد الحياة ، لاعدم ملكة فمراده أن التقابل بين الحياة واللاحياة ، الذى هو الموت ، بالنسبة الى الله تعالى ، ليس تقابل العدم والملكة (٢) ، بل من باب تقابل التضـــاد ، المســـاوي للنقيض ،

---

(١) انظر : ج٣ ص ٩٣٨ الدليل الرابع ، ص٩٥٧ نقده من البحث ٠

(٢) المتقابلان هما الشيئان اللذان لايجتمعان في شيء واحد في زمان واحد ، وهما على اربعة أقسام :

أ - تقابل السلب والإيجاب ، وهو التقابل بالتناقض ، أي التقابل في القول بين الأمر الثبوتي والسلبي ، كقولك : حي ولا حي ، بصير ولابصير،٠٠٠٠ والمتقابلان على هذا النحو يكون أحدهما كاذبا فقط ، لأنه يستحيل ارتفاعهما واجتماعهما معاً ٠

ب - تقابل التضايف ، وهو التقابل بين أمرين وجودين لاسلب بينهما ، ولا يعقل كل واحد

===

أي التقابل بالمساوي للسلب والإيجاب ، ولابد فى هذا النوع من التقابل من صدق أحد الوصفين وكذب الآخر ، إذ لايجتمعان فى المحل الواحد صدقا، ولا كذبا· فعلى هذا فالمتقابلان هنا، وهما الموت والحياة، لايجتمعان فى الشيء القابل له، ولا يرتفعان عنه ، فلابد أن يصدق حمل أحد الوصفين على الذات ، وأن يكـــذب

=== منهما إلا بالقياس إلى الآخر،كالأبوة والبنوة، والعلو السفل · ويجوز فى هذا النوع من التقابل كذبهما معا ، لجواز ارتفاعهما عن المحل الواحد، وإن لم يجز اجتماعهما فيه ·

جـ - تقابل التضاد، وهو التقابل بين أمرين وجوديين متعاقبين على موضوع أو محل واحد ، وبينهما غاية الخلاف ، وذلك مثل تقابل السواد والبياض ، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة ، ويجوز فى هذا النوع من التقابل كذبهما معاً ·
لجواز ارتفاعهما عن المحل الواحد ، وإن لم يجز اجتماعهما فيه ·

د - تقابل العدم والملكة ، وهو التقابل بين أمر وجودي وآخر سلبي، والمراد بالملكة كل معنى وجودي أمكن أن يكون ثابتاً للشيء ، إما بحق جنسه، كالبصر للإنسان ، فإن البصر يمكن ثبوته لجنسه وهو الحيوان ، أو بحق نوعه ككتابة زيد، فإن هذا ممكن لنوع الإنسان ، وإما بحق شخصه كاللحية للرجل ، فإنها ممكنة فى حق الرجل · والعدم المقابل للملكة ارتفاع هذه الملكة · والمتقابلان تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تقابل السلب والإيجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل فى الخارج · بخلاف تقابل السلب والإيجاب ، فإن المتقابلين بهما لايكون لهما وجود فى الخارج ، لأنهما أمران عقليان ، بل وجودهما فى الذهن أو فى القول · ومعنى هذا أن المتقابلين تقابل العدم والملكة قد يرتفعان معا عن المحل ، إذا جاز عدم اتصاف المحل بهما معا· كالعمى والبصر بالنسبة للحائط ، فإنه لايلزم من رفع البصر إثبات العمى، ولاعكسه ، بل يصدق رفعهما معا ، فيقال الحائط: لا أعمى ولا بصير· بخلاف المتقابلين تقابل السلب والإيجاب فإنهما لايرتفعان عن الشيء القابل لهما ، كما لايجتمعان فيه ·
انظر: كشاف اصطلاحات الفنون : جـ٣ ص ١٢٠٧-١٢٠٩، البصائر النصيرية : ص٣٦-٣٧ ، درء تعارض العقل والنقل : جـ٤ ص ٣٥ ، الشفاء - المنطق : جـ١ ص٢٤١ - ٢٥٩ ·

الآخر ، وإلا يلزم الجمع بين النقيضين ، ويستحيل أن يكون الصادق على الله تعالى هو الموت ، والكاذب هو الحياة ، لأنه وصف نقص (١) ، يلزم منه عدم الباري سبحانه وتعالى ، وعدم صفاته ، وقد تقرر أنه تعالى حي بالإجماع ، فلابد أن يكون وصف الحياة هو الصادق فى حقه تعالى ٠

وهذا مراد السعد بقوله أن المتصف بشئ لا يخلو عنه وعن ضده ، أي المساوي للنقيض ، إذ المتصف بالعلم والقدرة مثلا لايخلو عنهما وعن ضدهما ، فإن خلا عنهما ، حل محلهما الجهل والعجز ، وكذا يقال فى الحياة ٠

وإنما لم يرتض السعد أن يكون التقابل بين الحياة والموت تقابل العدم والملكة، لأن المتقابلين فيهما يجوز رفعهما عن المحل والواحد، وفى زمان واحد ، لجواز عدم قبول المحل لأي منهما ، كما يقال : الحجر ليس بحي ولا ميت ، ولا أعمى ولا بصير ، فصح رفع الوصفين عنه لعدم قبوله لهما ٠

ولم يرتض السعد ذلك ، لأن الاتصاف بأحد هذين الوصفين وهما الموت والحياة ، كما صدق الاتصاف بأحدهما شاهدا، ولم يجز ارتفاعهما عن المحل لأنهما ليسا من قبيل المتقابلين تقابل العدم والملكة ، كذلك يقال فى الغائب ، لأن هذا الحكم لا يتخلف شاهدا وغائبا ، بجامع العلم والقدرة فى كل منهما ٠

وبعد هذا كله فالسعد يرى أن هذا التقرير ، وهو أن نفي الكمال يستلزم إثبات ضده غير ضروري لثبوت صفات الكمال لله تعالى ، لأن نفس خلو الذات عنها نقص ، سواء ثبت الضد أو لم يثبت ، وإنما منع السعد هذا التقرير ليتحاشى اعتراض الفلاسفة بأن المتقابلين هنا ، وهما الحياة والموت، متقابلين بالعدم والملكة ، لا بالتضاد ٠

فيرى السعد أن رأي هؤلاء الفلاسفة القائلين بأن التقابل بينهما بالنسبة

---

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل : جـ ٤ ص ٣٧ ٠

لذات الله تقابل العدم والملكة غير مجد ولانافع ، ولايصح لنفي صفة الحياة عنه تعالى ، وذلك لأن مجرد عدم الاتصاف بأحد الوضعين ، استنادا إلى تلك الدعوى- دعوى التقابل السابق ذكره - يلزم منه خلو الذات عن صفة كمال هي من أحق وأوجب صفات الفاعل القادر ، العالم(١) ، إذ هي الصفة التي بدونها يلحق الموجود الجمادات .

فخلوه تعالى عن المعنيين المتقابلين ، بهذه الدعوى ، يستلزم إلحاق الذات بالجمادات . وأي عاقل يرضى بهذا المذهب لربه جل علاه .

أما الدليل الثالث وهو الاستدلال بخلقه تعالى المخلوقات على حياته ، فهذا دليل صحيح ، نبه إليه الشارع ، وذلك بالآيات الكثيرة التى تدعو إلى النظر في ملكوت السموات والأرض والتي هى مخلوقات الله تعالى ، وبها يصل الناظر الى كون الخالق تعالى قادرا ، ومن تحقيق القدرة يصل إلى تحقيق العلم والحياة .

قال ابن تيمية : « إثبات صفات الكمال له طرق ، أحدها : ما نبهنا عليه من أن الفعل مستلزم للقدرة وغيرها ٠٠٠٠٠٠٠» (٢) .

فإذاً مدار هذا الدليل على النظر في فعل الله تعالى وخلقه ، والخلق من متعلقات القدرة ، فيعود هذا الدليل إلى الدليل الأول ، وذلك فى الاستدلال على حياته تعالى بالعلم والقدرة اللازمين من فعله وخلقه المتقن .

---

(١) وبمثل هذا الجواب أجاب ابن تيمية عن شبهة الفلاسفة السابقة ، انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج٤ ص ٣٨-٣٩ ، مجموع الفتاوى : ج٦ ص ٨٩-٩٠.

(٢) مجموع الفتاوى : جـ ١٦ ص ٣٥٦ .

المبحث السادس
السمع والبصر

المبحث السادس
السمع والبصر

يذهب السعد إلى أن الله تعالى متصف بصفتي السمع والبصر ، وأنهما قديمتان زائدتان على الذات ، قائمتان به ، وأن كل منهما صفة واحدة ، لها تعلقات حادثة ، وأنهما مغايرتان لصفة العلم ، وأن سمعه وبصره تعالى من قبيل الإدراك المنزه عن التخيل أو التوهم ، وتأثير الحاسة ووصول الهواء ، وأنه لايلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات ·

وعلى الرغم من أنه يرى مغايرة هاتين الصفتين لصفة العلم ، كما نقله عن جمهور الأشاعرة، إلا أنه يرى أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن الأشعري، لأنه يرى أن الاحساس علم بالمحسوس ، فعليه يكون السمع علما بالمسموعات، والبصر علما بالمبصرات · والاعتراض على هذا الرأي بأنه إنما يصح لو كان الكل نوعا واحدا من العلم، لا أنواعا مختلفة ، يمكن دفعه - على رأي السعد - بأنه من الجائز أن تكون له صفة واحدة هي العلم ، لها تعلقات مختلفة، هي الأنواع المختلفة بأن تتعلق بالمبصرات، مثلاً، تارة ، بحيث تحصل حالة إدراكية تناسب تعقل المبصر ، وتارة بحيث تحصل حالة إدراكية تناسب إبصار المبصر(١) ·

وقد عرف صفة السمع لله تعالى بأنها : «صفة تتعلق بالمسموعات» كما عرف صفة البصر بأنها : «صفة تتعلق بالمبصرات»(٢) ·

وقد استدل على ثبوت هاتين الصفتين لله تعالى بالنقل والعقل ، أما النقل فقد قال أولاً : إن كون الله تعالى سميعا بصيراً ثبت في الكتاب والسنة بحيث لايمكن إنكاره ولاتأويله ·

---

(١) انظر : المقاصد وشرحه : ج٢ ص٩٧-١٠٠ ، شرح العقائد النسفية : ص ٤٠-٤١، ص ٤٢، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٢/ب - ٢٣/أ ، بتصرف منها ·

(٢) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٠ ·

وثانياً : أنه انعقد إجماع أهل الأديان ، بل جميع العقلاء على كونه تعالى سميعاً بصيراً ، حتى أصبح في ديننا معلوما بالضرورة ·

وقد علم ، كما مضى مراراً في صفة الحياة وغيرها ، أن السعد يرى أن ثبوت المشتق يقتضي إثبات مأخذ الاشتقاق ، وعليه فيجب أن تدل الآيات القرآنية والسنة النبوية ولإجماع على ثبوت السمع والبصر لله تعالى ، عملاً بهذه القاعدة(١) ·

أما عقلا فقد استدل عليهما ، أولاً : بأنهما صفتي كمال، قطعا ، والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص ، وهو على الله تعالى محال· وقال عن هذا التقرير ، كما قال في صفة الحياة ، إنه لايحتاج إلى بيان أن الصمم والعمى أضداد للسمع والبصر ، لا أعدام ملكات ، وأن من يصح اتصافه بصفة لايخلو عنها وعن ضدها(٢) ·

لكن ذكر أن هذا الدليل يحتاج إلى تقرير أن الحياة في الغائب ، أيضاً ، تقتضي صحة السمع والبصر ، حتى يلزم من الخلو عنها النقص لخلوه من الكمال·

وقد استعان السعد على هذا بتقريرين ، أحدهما لإمام الحرمين ، والآخر للغزالي .

أما تقرير الجويني فيقوم على السبر والتقسيم ، ومفاده أن الجماد لايتصف بقبول السمع والبصر ، وإذا صار حياً يتصف به ، إن لم يقم به آفه ، ثم إذا سبرنا صفات الحي لم نجد مايصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حياً ، فلزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى ·

---

(١) المقاصد وشرحه : ج٢ ص٩٧-٩٨ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٢/ب - ٢٣/أ ، بتصرف منهما ·

(٢) المقاصد وشرحه : ج٢ ص ٩٧ ، تهذيب المنطق والكلام ، ورقة ٢٣/أ ·

أما تقرير الغزالي ، والذي قال عنه السعد إنه أوضح من سابقه، فمفاده أن المتصف بهذه الصفات أكمل ممن لايتصف بها ، فلو لم يتصف الباري بها لزم أن يكون الإنسان ، بل غيره من الحيوانات أكمل منه ، وهو باطل قطعاً٠

وقال السعد : ولايرد عليه النقض بمثل الماشي، والحسن الوجه، لأن استحالته في حق الباري تعالى ممايعلم قطعاً ، بخلاف السمع والبصر(١)٠

ولما كان الدليل السابق بذينك التقريرين يقوم على قاعدة نفي النقص عنه تعالى ، أجاب السعد عن اعتراض وارد عليه مفاده أنه لاحاجة إلى هذه المقدمات غير المسلم بها لإثبات صفات الكمال له تعالى ، مع استناد نفي النقص والآفة وإثبات الكمال له، تعالى، على الإجماع، والأدلة السمعية . وقد أجاب السعد بمنع ذلك، إذ ربما يجزم بالأدلة العقلية من لايلاحظ الإجماع ، أو لايراه حجة أصلاً ، على أن تكثير وجوه الاستدلال غرضه زيادة التوثيق والتحقيق ، وأن الأذهان متفاوتة في القبول والإذعان ، فربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض، أو باجتماع الكل(٢)٠

---

(١) انظر هذين التقريرين في : شرح المقاصد : ج٢ ص ٩٧-٩٨ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج٢ ص ٩٨ ، بتصرف ٠

النقـد :

وافق السعد مذهب أهل السنة والجماعة في إثبات هاتين الصفتين لله تعالى، على النحو الذي ذكره من زيادتهما على الذات ، وقدمهما، وقيامهما بالذات، ومغايرتهما للعلم ، وتنزه سمعه أن يكون بوصول هواء وأصمخة وآذان ، وبصره أن يكون بانفصال شعاع ، وحدقة وأجفان ، مما هو من خواص الأجسام . فتنزه سمعه وبصره عن أن يكون كسمع الخلق وبصرهم .

كما وافقهم في أنه لايلزم من قدم هاتين الصفتين قدم المسموعات والمبصرات، ولامن حدوثها حدوثهما.

وقد ذهب إلى إثبات هاتين الصفتين لله تعالى الأشاعرة(١) والماتريدية(٢) .

قال ابن تيمية : «إثبات كونه سميعاً بصيراً، وأنه ليس هو مجرد العلم بالمسموعات والمرئيات هو قول أهل الإثبات قاطبة من أهل السنة والجماعة من السلف، والأئمة، وأهل الحديث، والفقه، والتصوف، والمتكلمين من الصفاتية »(٣) .

غير أنا نختلف مع السعدفي مسألتين : الأولى : قوله بحدوث التعلق منهما، فقط، دون حدوث معنى متجدد فيهما .

والثانية : ماأفهمه نقله عن الأشعري في الإحساس بأنه علم بالمحسوس ،

---

(١) انظر : رسالة الثغر : ص ٦٤ ، مقالات الإسلاميين : ص ٢٩١، تمهيد الأوائل : ص٤٦، أصول الدين : ص ٩٥-٩٧ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٣٥، الأسماء والصفات: ص٢٣٤، الاعتقاد : ص ٨١، الإرشاد : ص ٧٢ ومابعدها ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٧١ومابعدها ، الأربعين في أصول الدين (للغزالي) : ص ١٦-١٧، قواعد العقائد: ص ١٨٠ ومابعدها ، نهاية الأقدام : ص ٣٤١، المحصل : ص ٢٤٨، غاية المرام ص ١٢١، شرح المواقف : ج٣ ص ٧٢-٧٤، حاشية الكلنبوي على الجلال : ج٢ ص١١٢ ومابعدها ، حاشية الدسوقي : ص ١٠٩ ومابعدها .

(٢) انظر : بحر الكلام : ص ١٦، ص ٢١، إشارات المرام : ص ١٣٧ - ١٣٨، شرح الفقه الأكبر : ص ١٨-١٩ .

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية : ص ٧٣، وانظر : شرح العقيدة الطحاوية : ص ١١٧-١١٨.

فيجري هذا القانون على السمع والبصر ، من رضاه به ، وجواز التعلق به ·

وسيأتي الحديث عن هاتين المسألتين ، ونقدهما ، كل في موضعه ·

أما أحكام هاتين الصفتين عنده كزيادتهما على الذات ، وقيامهما به ، وقدمهما، فقد سبق الكلام عليها بوجه عام في مبحث زيادة الصفات على الذات، فلايعاد هنا ·

وأما مغايرتهما لصفة العلم ، فهذا الذي عليه أهل السنة والجماعة، وقد نسبه الرازي إلى جمهور المعتزلة والكرامية(١) ، غير أن الأشعري حكى عن المعتزلة أنهم أرجعوهما إلى العلم · فقد قال : «وزعمت المعتزلة أن قول الله تعالى : ﴿سميع بصير﴾(٢) أن معناه عليم(٣) ، فربما أفهم هذا أن جمهور المعتزلة ، بل جلهم يقول بهذا ، وهو خلاف نقل الرازي ·

والذي يظهر أن الأشعري لم يرد بنقله هذا حكاية قول جمهورهم أو المشتهر في مذهبهم ، بل أراد ذكر أن بعضهم قال به · يدل على هذا مانقله كل من البغدادي والشهرستاني عنهم، أن القول بأنهما بمعنى العلم بالمسموع والمبصر هو مذهب القدرية البغدادية(٤)· وهذا يدل على أن معتزلة البصرة لم يكونوا على هذا الرأي· فلعل الأشعري أراد بهم معتزلة بغداد · بدليل أنه نقل عن أبي الهذيل العلاف ، وشيخه أبي علي الجبائي ، وهما من رؤوس مدرسة البصرة ، مايدل على اثباتهما لهاتين الصفتين مغايرتين للعلم ، وإن ذهبا إلى أنهما عين الذات(٥)·

---

(١) انظر : المحصل : ص ٢٤٨، وانظر : شرح المواقف : ص ٧٤، وحاشية الكلنبوي على الجلال : ج٢ ص ١١٣، حيث تابع كل من الجرجاني والكلنبوي الرازي عليه ·

(٢) سورة الحج ، الآية ٦١، سورة لقمان ، الآية ٢٨، سورة المجادلة ، الآية ١ ·

(٣) الإبانة : ص ١٥٧ ·

(٤) انظر : الفرق بين الفرق : ص ٣٣٥ ، نهاية الأقدام : ص ٣٤١ ·

(٥) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٤٨٤ ، ص ٤٨٥ -٤٨٦ ، لمعرفة رأي أبي الهذيل ، وانظر : ص ١٧٥-١٧٦، لمعرفة رأي الجبائي ·

وأما مانقله البغدادي عن الجبائي في تفسير كونه تعالى سميعاً بصيراً بأنه بمعنى أنه حي لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع والمبصر(١) ، فإنه لاينافي قوله السابق ، بل يؤكده، لأنه ينفي تحقق صفات قائمة بذاته زائدة عليها، بل يرجعها إلى نفس الذات(٢) .

وقد نسب ابن تيمية القول بإثبات هذه الصفة الى طائفة من المعتزلة البصريين ، وعلى الأخص قدمائهم ، وقال : لكنهم يجعلونه سميعاً بصيراً لنفسه ، كما يجعلونه عالماً قادراً لنفسه(٣) .

ويؤيده، أيضاً ، ماذهب إليه القاضي عبدالجبار من إثبات هاتين الصفتين، مغايرتين للعلم ، وقد أتى بالنقل عن الجبائيين مايفيد ذلك أيضاً(٤)، وذكر أن شيوخ المعتزلة البصريين يثبتون كونه تعالى سميعاً بصيراً ، مدركاً للمدركات ، وأن كونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً ، وأما شيوخ المعتزلة البغداديين فيفسرون كونه تعالى مدركاً للمدركات على أنه عالم بها(٥) .

فكل هذا يدل على أن ماذهب إليه الرازي، فيما نقله عن جمهور المعتزلة، صحيح لاغبار عليه(٦) . فلاتعارض بين كلام أبي الحسن الأشعري والرازي فيما نقلاه من رأي المعتزلة .

---

(١) أصول الدين : ص ٩٦-٩٧ .

(٢) وقد نقل الرازي عنهم الاستدلال بكونه تعالى حياً لاآفة به ، على أنه يجب أن يكون مدركاً للمدركات عند حضورها . انظر : المطالب العالية : ج٣ ص ١٩٦ .

(٣) انظر : شرح العقيدة الأصفهانية : ص ٧٣ .

(٤) انظر : المغني في أبواب التوحيد : مجلد ١ ، ج٥ ، الفرق الإسلامية : ص ٢٤١-٢٤٢ .

(٥) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ١٦٧-١٦٨ ، المحيط بالتكليف : ص ١٣٥-١٣٨، وانظر : شرح المقاصد : ج٢ ص ٩٨-٩٩ .

(٦) بخلاف ماذكره بعض الباحثين من تخطئة الرازي فيها . انظر : الرازي وآراؤه الكلامية: ص ٣١٥ .

وذهب الفلاسفة والكعبي وأتباعه البغداديون ، وأبوالحسين البصري(١) ، والإسكافي(٢) ، وابن حزم(٣) إلى أن معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً أي عالم بالمسموعات والمبصرات. فنفوا حقيقة السمع والبصر ·

ومستند النفاة أن السمع والبصر لايحصلان إلا مع تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر ، أو مشروطان بتأثر الحاسة ، وهذا من صفات الأجسام ، وهو على الله تعالى محال · وأن إثبات السمع والبصر في الأزل، ولامسموع ولامبصر ، خروج عن المعقول ·

وهاتان الحجتان واهيتان ، أما الأولة فلأن هذه الدعوة، وهي كون السمع والبصر عبارة عن تأثر الحاسة بالمسموع والمبصر ، أو شرط فيهما، أمر حاصل في الشاهد على فرض التسليم به(٤) ، ولايقاس الغائب عليه ، فلايدل هذا على اشتراطه في حقه تعالى ، فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفات الخلق · يدل على هذا أن الحياة والقدرة لاتحصلان إلا عند المزاج ، مع الاتفاق على إثباتهما لله تعالى، مع القطع بكونه تعالى منزهاً عن الجسمية والمزاج ·

ذلك أن صفات الله تعالى تؤخذ بالغايات لا بالمبادئ ، فمبدأ الحياة مثلاً اعتدال المزاج ومنتهاه صحة العلم، والقدرة، وسائر الإدراكات لمن اتصف بها ، ومبدأ الإرادة ، ميل في النفس إلى أمر مخصوص، ومنتهاه تخصيص الممكنات ببعض

---

(١) انظر : المحصل : ص ٢٤٨، وانظر : مقالات الإسلاميين : ص ١٧٥، ص ٥٠٦ ·

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ١٧٥، وعلى الرغم من أن الأشعري حكى عن الإسكافي هنا أنه يفسر السمع والبصر بالعلم ، إلا أنه في ص ٥٠٦ حكى عنه مايفيد أنه يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم ، فالله أعلم بحقيقة الصواب ·

(٣) انظر : الفصل : ج٢ ص ١٢٤، ١٤٣ ، وانظر : ابن حزم وموقفه من الإلهيات : ص٢٧١ ·

(٤) والمتكلمون كما يقولون بأن الإبصار حالة مغايرة للعلم ، يقولون بأنه حالة مغايرة لتأثير الحس · وعليه فتسقط الشبهة من رأسها · انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٦٩ ، المطالب العالية : ج٣ ص ١٨٨-١٨٩ ·

الوجوه الجائزة ، فالثابت له تعالى هي الغايات لا المبادئ التى هي من مقومات الأجسام وشرائطها · لذا فجاز أن لايكون سمعه وبصره نفس تأثر الحاسة، ولا مشروطين به ، مثلما عقل كونه فاعلاً بلا جارحة ، وعالما بلا قلب ودماغ ، فليعقل كونه بصيراً بلا حدقة ، وسميعاً بلا أذن ، إذ لافرق بينهما(١)·

أما الثانية فلأن انتفاء التعلق في الأزل لايستلزم انتفاء الصفة(٢)·

إذاً فالحق ثبوت هاتين الصفتين لله تعالى، من غير تشبيه وتمثيل ، على الوجه الذي يليق بجلاله وكماله . والحق أنهما صفتان مغايرتان للعلم، كما أفاد ذلك مجمل كلام السعد وأدلته ·

وأما تجويز السعد حمل السمع والبصر على العلم بالمسموعات والمبصرات أخذا بمنهج الشيخ في الإحساس، بأنه علم بالمحسوس(٣) ، وإن كان غير مرضي عند جمهور الأشاعرة، فكلام لايسلم له الأخذ به وتجويزه ، ذلك أن هذا الرأي على فرض ثبوته عن الشيخ ، إلا أنه يجب أن يصرف إلى الإحساس في المخلوقين ، يؤيد هذا أن المنقول عنه في الإحساس، وهو وصف إذا أطلقه المتكلمون فإنه ينصرف إلى النظر فيه في حواس الخلق، لأن الله تعالى لايوصف بها ، إذ لم يثبت لافي كتاب، ولاسنة، ولاقول صحابي، أو إمام من أئمة الدين ، فضلاً عن حكاية الاجماع، تجويز وصف الله تعالى بالإحساس مطلقاً · إنما الثابت المقطوع به إثبات السمع والبصر له تعالى ، واللذين هما بعض أفراد الحواس عندنا نحن ·

---

(١) قواعد العقائد : ص ١٨٢ ، المقصد الأسنى : ص ٩٠، الأربعين في أصول الدين للغزالي : ص ١٦-١٧ ·

(٢) انظر : هاتين الشبهتين والجواب عنهما في : الأربعين في أصول الدين : ص ١٧٢-١٧٣، المحصل : ص ٢٤٨، شرح المواقف : ج٣ ص٧٤ ، شرح المقاصد : ج٢، ص ٩٨ ·

(٣) قال الإيجي : «إدراكات الحواس الخمس عند الشيخ علم بمتعلقاتها ، فالسمع علم بالمسموعات ، والإبصار علم بالمبصرات ، وخالفه فيه الجمهور» المواقف : ص ١٤٣، شرح المواقف : ج٢ ص ١٩٤، شرح المقاصد : ج١ ص ٢٢٩ ، وانظر : حاشية الكستلي

فلعل الأشعري لما أطلق مثل هذه القاعدة أراد بها ماهو عند المخلوقين ، يؤيد هذا ماورد عن الشيخ من نصوص مستفيضة ، بمالاتدع مجالاً للشك ، من إثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى مغايرتين للعلم(١) ، وفي المقابل لم يثبت عنه أي نص يفيد تفسيرهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات ·

فدعوى السعد أن حمل السمع والبصر على كونهما صفتين مغايرتين للعلم ليس بلازم، بمقتضى قاعدة الشيخ في الإحساس ، دعوى ليست في محلها·

على أنه من الجائز أن يكون للأشعري رأيان في هذه المسألة - أعني كون الإدراكات من قبيل العلم، أو أمراً آخراً مغاير له - فقد نقل الشهرستاني عنه الرأيين، وحقق أنه حتى على فرض أن الأشعري يرى أن الإدراك علم بالمدرك ، إلا أنه يرى أن هذا الرأي، وإن لزم منه مماثلة الإدراكات ، والتي منها السمع والبصر، للعلم ، إلا أن العلم بالمدركات يفارق العلم المعهود ، في أن الأول يستدعي تعيين المدرك ، والعلم المعهود من حيث هو علم لايستدعي تعيين المدرك ، فعلى هذا القول، الرب تعالى سميع بصير بإدراكين هما علمان مخصوصان وراء كونه عالماً · وهذا القول ، بلاشك ، يخالف قول الفلاسفة، والكعبي وأبي الحسين البصري ، الذين فسروه بالعلم ·

قال الشهرستاني عن رأي الأشعري هذا : «ولاتظنن أن هذا الرأي هو مذهب الكعبي ، فإنه لم يثبت للإدراك معنى أصلاً ، والأشعري أثبت معنى ، وقال هو من جنس العلوم»(٢)·

وكلام الشهرستاني هذا يدل على أن الشيخ يذهب إلى إثبات متعـــــلقات

---

(١) انظر : رسالة الثغر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٩١، وانظر : اللمع : ص ٢٦، ص ٣٢، نهاية الأقدام : ص ٣٤١ ·

(٢) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٤٥ ·

الإدراكات ، لكنه يجعلها من جنس العلوم ، لا أنها هي العلم المعهود، من حيث هو علم ، وفرق بين الأمرين ، وكأن الخلاف أضحى لفظياً.

والذي يظهر من طريقة السعد في البحث في هاتين الصفتين أنه يثبتهما مغايرتين للعلم ، وإنما ذكر قاعدة الشيخ استطراداً لبيان الإمكان، والجواز بمقتضى تلك القاعدة، لأنه يذهب إليها· ويؤيد هذا أن السعد عندما تناول الكيفيات النفسانية ، وذكر منها الاحساس ، أتى برأي الشيخ فيه ، ورده ، حيث قال هناك : «والحق أن إطلاقه -أي العلم- على الإحساس مخالف للعرف، واللغة، فإنه اسم لغيره من الإدراكات»(١)·

ويؤكده ، أيضاً ، أنه في آخر كتاب له في هذا الفن ، وهو تهذيب المنطق والكلام ، منع تفسيرهما بالعلم ، مما يدل على أنه لايرى هذا الرأي، ولايذهب إليه، حيث قال : «ومايقال: إنها تأثر الحاسة فممنوع، وكذا كونها مجرد العلم بالمسموعات والمبصرات»(٢)·

والتفريق بين صفتي السمع والبصر وصفة العلم تفريق ضروري ، بديهي ، بشهادة الشرع ، والعقل ، واللغة ، أما شهادة الشرع فلأن النصوص الشرعية فرقت بين السمع وبين البصر وبين العلم ، فقد قال تعالى : ﴿وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم﴾(٣) ، وقال تعالى : ﴿فإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم﴾(٤) ، فذكر سبحانه وتعالى سمعه لأقوالهم، وعلمه المتناول لباطن أحوالهم · وقال سبحانه لموسى وهارون : ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾(٥) ، وقال تعالى :﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾(٦)

---

(١) انظر : شرح المقاصد : جـ١ ص ٢٢٩-٢٣٠ ·
(٢) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٣/أ بتصرف يسير ·
(٣) سورة فصلت ، الآية ٣٦ ·
(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٢٨ ·
(٥) سورة طه ، الآية ٤٦ ·
(٦) سورة الشوري ، الآية ١١ ·

وقال تعالى : ﴿لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء﴾(١) ، وقوله تعالى : ﴿وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿ألم يعلم بأن الله يرى﴾(٣) . فهذه الآيات تفرق بين السمع والبصر والعلم ، وهو سبحانه لايفرق بين علم وعلم لتنوع المعلومات(٤)، كما أفاده جواب السعد عن الاعتراض ، بأنه سبحانه وتعالى إنما أتى بالسمع والبصر والعلم ليفيد أنواعاً مختلفة من العلوم ، لأنه من المقطوع به مغايرة العلم الذي هو إدراك مجرد عن ملاحظة صور الموجودات، للسمع والبصر ، اللذين يكونان بإدراك زائد على مجرد التعقل والانكشاف . كما سيأتي بيانه في شهادة العقل .

فلو أن السمع والبصر والعلم كل منهما بمعنى واحد ، وعلى حقيقة واحدة ، وهي العلم ، لكان معنى قوله تعالى في الآيات السابقة : ﴿سميع عليم﴾ ، أي عليم، عليم ، وقوله تعالى : ﴿أسمع وأرى﴾ أي أعلم وأعلم(٥) .

وأما شهاد العقل ، فلأن الواحد منا إذا علم شيئاً علماً تاماً جلياً، ثم أبصره فإنه يجد بالبديهة فرقاً بين الحالتين ، ويعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما ، فذلك الزائد هو الإبصار(٦).

وكذلك السمع ، فإنا قبل سماع الصوت قد نعلم حقيقة الصوت وماهيته ، فإذا سمعناه ، حصل لنا أمر زائد على العلم به ، فتحصل لنا تفرقة بديهية بين العلم والسمع(٧).

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ١٨١ .

(٢) سورة الشعراء ، الآيتان ٢١٧-٢١٨ .

(٣) سورة العلق ، الآية ١٤ .

(٤) انظر : شرح العقيدة الإصفهانية : ص ٧٤ .

(٥) انظر : الإبانة : ص ١٥٧ .

(٦) انظر : شرح المواقف : ج٣ ص ٧٣، الأربعين في أصول الدين : ص ١٦٨ ، المطالب العالية : ج٣ ص ١٨٧ .

(٧) انظر : المطالب العالية : ج٣ ص ١٨٩ .

ومن الأدلة العقلية على مغايرة السمع والبصر للعلم ، حصول التفرقة ، بحكم الضرورة ، بين ماعلم بالبرهان أو الخبر ، وبين ماحصل بالبصر والسمع(١)، وامتناع أن يكون كل معلوم مسموعاً مبصراً(٢)· بمعنى أن متعلقهما أخص من متعلق العلم ، فكل ماتعلق به السمع والبصر تعلق به العلم ، ولاينعكس إلا جزئيا(٣)·

وأما شهادة اللغة ، فلأنه من الواجب حمل ألفاظ الشارع على موضوعاتها التى وضعت لها بحكم اللغة ، وحيث قد أتت نصوص الشرع بهذه الألفاظ مقترنة أو متفرقة ، دل ذلك على أن لكل لفظ منها معنى ، يختلف عن الآخر ، وأنها ليست من قبيل الترادف اللغوي ، والعرب قد فرقت بين العلم، والسمع، والبصر ·

وإنما تصرف ألفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام، إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع ، ولااستحالة في كونه تعالى سميعاً بصيراً ، بل يجب أن يكون كذلك(٤) ، فتفسيرهما بالعلم بحجة اشتراط الآلة فيهما ، تفسير غير سديد ، لبطلان هذا الشرط في حقه تعالى ، كسائر الصفات الأخرى ، الثابتة له، كالعلم والقدرة ، والإرادة ، والتى يشترط قيامها في الشاهد حصول الآلة ·

وتعريف السعد لهاتين الصفتين بما مر تعريف حق وصواب ، ويدل على تفريقه بين العلم، والسمع، والبصر ، وأن هذا رأيه ومذهبه فيهما ·

وقول السعد في حقيقة السمع : إنه يتعلق بالمسموعات ، وحقيقة البصر إنه يتعلق بالمبصرات ، حيث جعل متعلقهما المسموعات والمبصرات ، أولى من جعل متعلقهما جميع الموجودات كما ذهب إليه السنوسي ، وتابعه الدسوقي ، وعد كلام السنوسي ردا على رأي السعد(٥) ·

---

(١) انظر : غاية المرام : ص ١٢٦ ·
(٢) انظر : الإبانة : ص ١٥٩ ·
(٣) انظر : شرح أم البراهين ، ضمن حاشية الدسوقي : ص ١١٠ ·
(٤) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٧١ ·
(٥) انظر : شرح السنوسي على أم البراهين مع حاشية الدسوقي : ص ١٠٩-١١٠.

وإنما كان كلام السعد أولى لأنه جار بمقتضى عرف اللغة ، والله تعالى أنزل كلامه بلغة العرب ، فينبغي حمل ألفاظ الكتاب على موضوعاتها التى وضعت لها في اللغة ، حيث أمكن ذلك ، ولاستحالة في حمل سمعه تعالى وبصره ، على التعلق بالمسموعات والمبصرات ، بل هو الواجب ·

وأما جعل متعلق السمع جميع الموجودات ، بمعنى أنه سبحانه وتعالى يسمع الأصوات والذوات ، أي أن كلاً منهما منكشف لله تعالى بسمعه ، وجعل متعلق البصر جميع الموجودات ، أيضاً ، بمعنى أنه سبحانه وتعالى يبصر جميع الموجودات، حتى الأصوات ، أي أن كلاً منهما منكشف لله تعالى ببصره(١) ، فهو خروج عن المعهود في لغة العرب ، وخروج عما دلت عليه الآيات من كونه تعالى يسمع الأصوات ، كما في قوله تعالى : ﴿قد سمع الله قول التى تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله﴾(٢) ، ويبصر المرئيات ، كما في قوله تعالى: ﴿وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم﴾(٤) ، ومن كونه تعالى فرق بين السمع والبصر ، كما في قوله تعالى : ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾(٤) والذي ذهب إليه السعد رأي جمهور الأشاعرة(٥) ، والذي ذكره الدسوقي هو رأي أبي الحسن الأشعري(٦) ·

أما الأدلة التى ساقها السعد على إثبات هاتين الصفتين ، فالأدلة النقلية

---

(١) انظر : تحفة المريد : ص ٤٤ ·

(٢) سورة المجادلة ، الآية ١ ·

(٣) سورة الشعراء ، الآيتان ٢١٧-٢١٨ ·

(٤) سورة طه ، الآية ٤٦ ·

(٥) انظر : الفرق بين الفرق : ص ٣٣٥، الاعتقاد : ص ٨١ ، المقصد الأسنى : ص ٩٠-٩١ ·

(٦) انظر : أصول الدين : ص ٦٦-٦٧ ·

منها وهي نصوص الشارع ، والإجماع ، هي أدلة أهل السنة والجماعة قاطبة في إثبات هاتين الصفتين ، وغيرها من صفات الكمال لله تعالى ·

غير أن السعد اكتفى بالقول بثبوت هاتين الصفتين لله تعالى من الكتاب والسنة، دون أن يورد منها شيئاً · وقوله : إن تلك النصوص ثابتة بحيث لايمكن إنكارها أو تأويلها ، دليل قاطع على أنه لايرتضي تفسيرهما بالعلم ، كما فعلت الفلاسفة ، وبعض المعتزلة · أو إنكار دلالتهما مطلقاً ، بحيث يكونان لقبين جامدين لامعنى لهما، أو تفسيرهما بأمر سلبي ، كما فعل بعض المعتزلة ، أيضاً·

ولعل من أظهر الأدلة الشرعية على اتصافه تعالى بهاتين الصفتين ، سوى ماتقدم من آيات الكتاب الكريم ، قوله،تعالى،حكاية عن حجة إبراهيم ، عليه السلام ، على أبيه ، في بطلان عبادة الأصنام: ﴿ياأبت لم تعبد مالايسمع ولايبصر ولايغني عنك شيئاً﴾(١) ، ولو أنه تعالى لم يكن متصفاً بالسمع والبصر لما استقامت حجة إبراهيم ، عليه السلام ، ولأضحت حجته داحضة ودلالته ساقطة ، ولم يصدق قوله تعالى: ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه﴾(٢)(٣)·

وإجماع أهل السنة والجماعة ، سلفاً وخلفاً ، على إثبات هاتين الصفتين لله تعالى من أعظم الأدلة على وجوب اتصاف المولى ، جل وعلا بهما ، مغايرتين للعلم .

أما الأدلة العقلية ، فقد استدل عليهما السعد بدليل عقلي واحد.ونحن نلحظ أن السعد استعان في إثبات هاتين الصفتين لله،تعالى،في دليله ، بدليل الكمال الواجب إثباته لله تعالى ، حيث قال : إنهما صفتى كمال ، قطعاً ، والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص ، وهو على الله محال · وهذا الدليل يحتاج إلى تحقيق ثلاث مقدمات ليصح الاحتجاج به ، كما سيأتي ، إن شاء الله تعالى ·

---

(١) سورة مريم ، الآية ٤٢ ·

(٢) سورة الأنعام ، الآية ٨٣ ·

(٣) انظر : قواعد العقائد : ص ١٨١-١٨٢ ·

غير أنا نلحظ أن السعد ، وهو يستدل بهذا الدليل ، حاول أن يتحاشى الاستدلال بالدليل المشهور عند متقدمي المتكلمين في إثبات هاتين الصفتين ، وهو الدليل القائل : «إنه تعالى حي ، وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ، ومن صح اتصافه بصفة ، اتصف بها أو بضدها ، وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى، وهما صفتا نقص، والنقص عليه تعالى محال ، فوجب اتصافه بهما»(١)٠

فلم يعرج عليه ، لإحساسه بقوة الشكوك والطعون عليه ، خاصة ذلك الاعتراض على المقدمة القائلة «بأن القابل للشيء لايخلو عنه وعن ضده» ، بأن الصمم والعمى ليسا ضدين للسمع والبصر بل عدم ملكة ٠ لذا فنلحظ أن السعد اكتفى بدليل الكمال الثابت لله عز وجل ، وقال : إنه لايحتاج إلى بيان أن الصمم العمى ضدان للسمع والبصر ، لاعدم ملكة ٠ كما قال ذلك في صفة الحياة ٠

وهذا الدليل -أعني الاتصاف بالضد- سيأتي الحديث عنه،إن شاءالله تعالى٠

وأما دليل السعد فبالفعل لايحتاج إلى تلك المقدمة ، لأن مجرد الخلو عن هاتين الصفتين نقص في الكمال ، في حق من يتصف بالكمال ، سواء اتصف بأضدادها ، بالدليل الذي تحاشاه ، أو لم يتصف ، بالدليل الذي اعتمده ٠

لكن دليله حتى يصح يفتقر إلى إثبات ثلاث مقدمات :

الأولى : إثبات كون السمع والبصر صفتي كمال في الغائب ٠

الثانية : اثبات المصحح لاتصافه تعالى بهاتين الصفتين ٠

الثالثة : إثبات تنزهه تعالى عن النقص والآفة، أي امتناع خلوه تعالى عن الكمال٠

وعلى الرغم من أن دليل السعد يفتقر إلى إثبات هذه المقدمات ، إلا أنه ، رحمه الله، لم ينص على هذه المقدمات،بل ذكرها في ثنايا الكلام،دون أن ينبه إليها٠

---

(١) انظر : رسالة الثغر : ص ٦٤ ، تمهيد الأوائل : ص ٤٦ ، الإنصاف : ص ٣٧، الإرشاد : ص ٧٢-٧٣ ، المواقف : ص ٢٩٢ ٠

فنحن نرى أنه استعان بتقريرين ، أحدهما لإمام الحرمين ، والآخر للغزالي ، لبيان صحة اتصاف الغائب بهاتين الصفتين ، لكن ليس الأمر كذلك · فتقرير الجويني ، إنما أورده الجويني لإثبات المصحح لاتصافه تعالى بالسمع والبصر ، وهي المقدمة الثانية في الدليل السابق ، وتقرير الغزالي لإثبات كون السمع والبصر صفتي كمال في الغائب وهي المقدمة الأولى من الدليل ·

يؤكد هذا أن السعد قال في المقاصد في جملة مختصرة : «دل العلم والقدرة على الحياة ، والحياة على صحة السمع والبصر ، فيثبتان بالفعل ، ولاخفاء في أن الخلو عن هذه الصفات في حق من يصح اتصافه بها نقيصة ، وقصور في الكمال، لا أقل · وباطل أن يتسم الواجب بالنقصان ، وبكونه أقل كمالا من الإنسان»(١) ·

فيفهم من هذا النص ماذكرته آنفاً ·

أما المقدمة الثالثة ، فقد أثبتها بالاعتراض الذين رد عليه ، كما سيأتي ·

وإذ وقد تقدم هذا الكلام ، فالخوض في نقد دليل السعد السابق يكون بنقد مقدماته السابقة ·

فبخصوص المقدمة الأولى ، فإن التقرير الذي ساقه السعد عن الغزالي يدل عليه ، كما أشرت قبل قليل ، والسعد لم يتقيد بنص الإمام الغزالي ، ونص الغزالي هو قوله : «معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لايبصر ، والسميع أكمل ممن لايسمع ، فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق»(٢)·

ودليل الغزالي هذا ذكره من بعده ، كالرازي ، والآمدي ، والسمرقندي ، وغيرهم ، وأوردوا عليه بعض الشكوك ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى · والآمدي

---

(١) المقاصد : جـ٢ ص ٩٧ ·

(٢) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٧٢ ، وانظر : قواعد العقائد ص ١٨٠-١٨١ ·

قد استدل بهذا الدليل ، وعزا استنباطه إليه · وقد تعقبه الإمام ابن تيمية بأن هذه الحجة قد استدل بها ماشاء الله من السلف والخلف ، وإن كان تصويرها والتعبير عنها يتنوع(١)·

وهو دليل يقوم على قياس الغائب على الشاهد ، فلما كانتا صفتي كمال في الشاهد ، والخلو عنهما نقص ، وجب إثباتهما للغائب ، حتى لايخلو من الكمال ، لأنه أحق به ·

وقد اعترض بعض المتكلمين على هذا الدليل - أعني التقرير - بأنه منقوض بمثل «الماشي» و «الحسن الوجه» ، لأن الواحد منا موصوف به ، فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً به لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى(٢)·

وقد تنبه السعد إلى مثل هذا الاعتراض ، فأجاب عليه إجمالاً بقوله : إن «الماشي» و «الحسن الوجه» مما يعلم قطعاً ، استحالته في حق الباري تعالى ، بخلاف السمع والبصر ·

ويمكن تفصيل جواب السعد ، بأنه لايُسلَّم كون الماشي والحسن الوجه أكمل من عادمهما مطلقاً ، بل ذلك في الحيوان(٣) ، والأجسام ، بخلاف السمع والبصر، فإنهما من قبيل الإدراكات ، التي يمكن أن يفارق فيها الغائب الشاهد ، باعتبار عدم حصولهما بآله · كما في العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والخلق ، والزرق···

---

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج٤ ص ٣٧-٣٨ ·

(٢) انظر : المحصل : ص ٢٤٩ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٤٩-٣٥٠ ، المواقف : ص ٢٩٢، المقدمة الرابعة التى اعترض عليها الإيجي ، وهي تنزهه تعالى عن النقص ، ونحن نلحظ من الإيجي أنه مزج بين دليل متقدمي الأشاعرة ، وهو دليل الاتصاف بالضد المنزه عنه تعالى ، ودليل الغزالي ، وهو دليل الكمال ، بتنصيصه على عدم صحة هذه المقدمة عقلاً ، وانظر : شرح المواقف : ج٣ ص ٧٢-٧٣ ·

(٣) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٣٤٩-٣٥٠ ·

أما المقدمة الثانية ، وهي إثبات المصحح لاتصافه تعالى بهما ، فالدليل عليه التقرير الذي ساقه السعد عن الجويني(١)٠ وهو أن المصحح للاتصاف بهما شاهدا وغائبا ٠ صفة الحياة ٠ وهذا الدليل ، كسابقه ، لم يخلو من الاعتراض عليه بنقضه بصفة الجهل، والظن، والشهوة، والألم ، وغير ذلك ، فإنها صفات قائمة في الشاهد ، والمصحح لها الحياة ، مع أنه تعالى حي ، ولايصح عليه شيء من هذه الصفات ، فدل هذا على أنه لايلزم من كونه تعالى حيا أن يصح عليه مايصح على سائر الأحياء ، ودل ، أيضاً ، على مخالفة حياته لحياة الخلق(٢)٠

والرد عليه بمثل ماسبق في الرد على الاعتراض السابق، وذلك بأن يقال : إن المصحح لقبوله تعالى لهاتين الصفتين ، وإن كان صفة الحياة ، إلا أن هذا لايستلزم قبوله المطلق لكل عوارض الأحياء وصفاتهم ، بل يثبت له مايدل على الكمال اللائق بساحة عزه ، ويبرأ عن كل ماهو من سمات الإمكان ومشابهة الأجرام، والسمع والبصر من صفات الكمال ، بخلاف ماذكر من الشهوة، والجهل ، والظن ، والألم ، وغيرها من صفات النقص والتشبيه، المنزه عنها ربنا ، جل وعلا

أما المقدمة الثالثة ، وهي إثبات تنزهه تعالى عن النقص والآفة ، أو امتناع خلوه تعالى عن الكمال ، فلايخلو إما أن يكون مستندها العقل ، أو النقل من إجماع وأدلة شرعية من الكتاب والسنة ، والسعد ، رحمه الله تعالى ، لما أراد أن يقرر هذه المقدمة ، أنشأ اعتراضاً من عند نفسه عليه ، كما مر في العرض ، وأجاب عنه ، بمايفيد أن مستند إثبات الكمال له تعالى ، ونفي النقص عنه ، ليس مجرد الإجماع ، المستند إلى الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة ، بل العقل، يدل عليه ، أيضاً ٠ والأدلة الشرعية تعضد الأدلة العقلية ، كما ذكر ذلك السعد، حيث قال : إن تكثير وجوه الاستدلال غرضه زيادة التوثيق والتحقيق ٠

---

(١) انظر : الإرشاد : ص ٧٣ ، وهو من أدلة المعتزلة ، انظر : المحيط بالتكليف : ص ١٣٦، شرح الأصول الخمسة : ص ١٦٨-١٦٩ ، المطالب العالية : جـ٣ ص ١٩٦ ٠

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٧١ ، المطالب العالية : جـ٣ ص ١٩٣-١٩٤، المحصل : ص ٢٤٨ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٤٩ ، المواقف : ص ٢٩٢، شرح المواقف جـ٣ ص ٧٢ ٠

والسعد وإن لم ينص على دليل مستقل يدل على أن مستند إثبات الكمال لله تعالى، ونفي النقص عنه هو العقل ، إلا أن تقرير الغزالي الذي أورده هو الذي يدل عليه ، وهو الدليل الذي لم يقنع به متأخرو المتكلمين ، واعترضوا عليه بما سبق ٠

ذلك أن مثل الرازي ، وتابعه الإيجي ، ذهبا إلى أن مستند اثبات الكمال له تعالى ونفي النقعي عنه هو الإجماع المستمد من الأدلة الشرعية(١)٠

قال عضد الدين الإيجي : «إنه تعالى منزه عن النقائص ، والعمدة في إثباته الإجماع ، فليعول عليه في هذه المسألة ابتداء ، ويكفون مؤنة سائر المقدمات»(٢)، أي مقدمات الدليل العقلي الذي ضعفه ٠

وهؤلاء المتكلمون أخذوا هذه القضية - أعني كون مستند إثبات الكمال له تعالى، ونفي النقص عنه السمع - عن إمام الحرمين ، فيما يبدو ، حيث ذكر أن المرضي في هذه القضية الالتجاء إلى السمع ، إذ قد أجمعت الأئمة ، وكل من آمن بالله تعالى، على تقدس البارى عن الآفات والنقائص(٣)٠

وقد عاب بعض العلماء على الجويني هذا المسلك ، حيث منع دلالة العقل على تنزهه تعالى عن النقص والآفة ٠

من هؤلاء الإمام ابن العربي المالكي ، الذي تعجب من كـــلام الجويني

---

(١) انظر : المحصل : ص ٢٤٨-٢٤٩ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٧٢، المواقف : ص٢٩٢-٢٩٣ ٠

(٢) المواقف: ص ٢٩٢ ، قال السيالكوتي في حاشيته على شرح المواقف ، ج٣ ص ٧٣: «يريد أن قولهم وجوب الوجود يستلزم التنزه عن سمات النقص ، ليس بضروري ، ولايبرهن عليه»٠

(٣) انظر : الإرشاد : ص ٧٤ ٠ ورغم لجوء إمام الحرمين إلى السمع في هذا الكتاب إلا أنا نجده في العقيدة النظامية يستدل عليها بالعقل ، حيث يقول ص ٣١ : «وكيف يصح في العقل أن يخلق الرب للعبد الإدراك الحقيقي ، وهو لايدرك حقيقة ماخلق للعبد من إدراك»٠

السابق، ونقضه بامتناع كون السمع طريقاً إلى معرفة الباري وشيء من صفاته ، لأن السمع منه ، فلايعلم السمع إلا به ، ولايُعلم هو إلا بالسمع ، فيتعارض ذلك ويتناقض(١)٠ أي يلزم منه الدور٠

ولعل استدلال الغزالي ، السابق الذكر ، في التقرير الذي نقله عنه السعد، دليل عدم رضاه بكلام شيخه إمام الحرمين في هذه المسألة ، فاستدل عليه عقلاً بما ٠مر وقد قواه تلميذه ابن العربي السابق ذكره(٢)٠

وبعد فنحن نلحظ الاختلاف في هذه المسألة بين من يقول: إن دليل هذه المسألة ومستندها السمع دون العقل ، وبين من يعكس هذا الأمر ، ويقول بدلالة العقل فيها، وفي جميع الصفات ابتداء ، دون دلالة السمع ٠

والحق صحة دلالة الأمرين ، العقل والسمع معاً ، كما ذهب إليه السعد ، أما دلالة السمع فواضحة ، إذ الآيات والأحاديث المؤيدة بإجماع الأمة ، واتفاق الأئمة ، سلفاً ، وخلفاً ، على ثبوت الكمال له تعالى مما لايحتاج إلى بحث واستدلال وعرض ، ولايلزم منه الدور ، لأن المعجزة تكفي في تحقيق الإيمان والتصديق ٠

أما دلالة العقل ، فبالإضافة إلى ماتقدم عن الإمام الغزالي فهناك دليل علم الله تعالى بما خلق ، لأنه تعالى خلقهما للعبد ، ومحال أن يخلق مالايعلم ، وإليه نبه قوله تعالى : ﴿ألا يعلم من خلق﴾(٣) ، فلما خلق الله تعالى السمع والبصر للعبد ، فهو إنما خلقهما له ليسمع بها الأصوات ، ويرى بها المرئيات ، والمسموعات والمرئيات من خلقه ، فلو لم يتصف تعالى بالسمع والبصر ، لما أدرك حقيقة إدراك العبد بسمعه وبصره ، ولما أدرك الأصوات والمرئيات التى خلقها ، فيكون ناقصاً ٠

---

(١) انظر : قانون التأويل : ص ١٢٥-١٢٦ ٠

(٢) انظر : قانون التأويل : ص ١٢٦-١٢٧ ٠

(٣) سورة الملك ، الآية ١٤ ٠

وهذا الدليل من أقوى الأدلة وأظهرها ·

وقد نسب ابن العربي هذا الدليل إلى أبي إسحاق الإسفرائيني(١)· وقرر أنه المعول عليه في هذا الباب(٢) ، وهو دليل ابن رشد ، أيضاً(٣) ·

ومن الأدلة أيضاً ، الضرورة والبديهة العقلية القاضية بثبوت الكمال له تعالى وتنزهه عن النقص(٤) ، فإن هذا الأمر دفين كل فطرة سليمة ·

قال ابن تيمية : «الصواب أن الله منزه عن النقائص شرعاً وعقلاً، فإن العقل ، كما دل على اتصافه بصفات الكمال ، من العلم، والقدرة، والحياة، والسمع والبصر، والكلام ، دل، أيضاً، على نفي أضداد هذه، فإن إثبات الشيء يستلزم نفي ضده ، ولامعنى للنقائص إلا ماينافي صفات الكمال»(٥)·

وهذا أخذا بقاعدة الكمال في حقه تعالى ، كما مر مراراً ، وهو أن كل كمال اتصف به العبد ، وصح اتصاف الخالق به ، فالخالق أولى به ·

وقد أخذ بهذه القاعدة بعض كبار المتكلمين الذين اعترضوا على دليل الغزالي المار الذكر ، كالرازي، الذي لما تكافأت عنده أدلة إثبات هاتين الصفتين لله تعالى، بناءً على اشتراط تأثر الأذن، والعين، لحصول الإدراك ، أو عدم اشتراطه ، قرر أن الأمر مبني على الأولى والأخلق في حقه تعالى، وهذا يقتضي إثبات هاتين الصفتين لله تعالى، وذلك لأنه، سبحانه وتعالى، أكمل الموجودات، فوجب أن يكون موصوفاً

---

(١) انظر : قانون التأويل : ص ١٢٥ ، وهو دليل الجويني في العقيدة النظامية ، كما تقدم عنه · انظر ص ٣١ منه ·

(٢) انظر : قانون التأويل : ص ١٢٧ ·

(٣) انظر : مناهج الأدلة : ص ١٦٥ ·

(٤) وقد قرره الرازي في المطالب العالية : ج٣ ص ١٩٥-١٩٦ ·

(٥) درء تعارض العقل والنقل : ج٤ ص ٦-٧ ·

بكل صفات الكمالات ، ومعلوم أن الحالة المسماة بالإبصار والسماع صفة من صفات الكمال(١)٠

وأما الدليل الذي تحاشاه السعد - وهو دليل ثبوت ضد السمع والبصر لله تعالى إن لم يتصف بهما-(٢) خشية الاعتراض عليه بأنه من الجائز أن يكون تقابل السمع والصمم ، والبصر والعمى ، بالنسبة لله تعالى ، تقابل العدم والملكة ، لاتقابل التضاد ، كما مر في صفة الحياة ٠ فإني أراه دليلاً عقلياً ، صحيحاً ، تصح دلالته سواء كان التقابل بين معانيه ، تقابل العدم والملكة ، أو تقابل التضاد٠

أما تقابل العدم والملكة فتوجيهه بمثل مامر هناك في صفة الحياة ٠

أما تقابل الضدين ، فإنه من المقطوع به أن تقابل السمع والصمم ، والبصر والعمى ، ليس من قبيل تقابل التضاد ، بل من قبيل التضاد المساوي للتناقض ، لأن «الصمم» في قوة «اللاسمع»، و«العمى» في قوة «اللابصر»، وليسا هما مثل تقابل «السواد» و«البياض» ، لأن البياض ليس نقيضاً للسواد ، بل ضده ، فإذا كان الأمر كذلك، فما المانع أن يكون تقابلهما تقابل التضاد المساوي للتناقض ، بالسلب والإيجاب ، بمعنى أنه إذا عدم أحد المعنيين تحقق الآخر ، وإذا تحقق أحدهما عدم الآخر ، ولو كان هذا المتحقق أمراً عدميا ، فإذا عدم السمع تحقق الصمم أي اللاسمع ، وإذا عدم البصر ، تحقق العمى ، أي اللابصر ، والصمم والعمى أضداد للسمع والبصر ، مساوية للنقيض ، لأنها في قوته ، فإذا خلا تعالى

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج٣ ص ١٩١-١٩٢ ، معالم أصول الدين : ص ٦١، وهذا الرأي منه يخالف رأيه السابق الطاعن في دلالة هذه الدليل ٠

(٢) هذا دليل متقدمي المتكلمين ، حيث قالوا : إنه تعالى حي ، والحي يصح أن يكون سميعاً بصيراً ، وإذا خرج عن كونه سميعاً بصيراً لزم اتصافه بأضدادها، من الصمم والعمى ، لأن القابل للاتصاف بالنقيضين لايخلو عنه وعن ضده»٠

انظر : اللمع : ص ٢٦، تمهيد الأوائل : ص ٤٦، الإرشاد : ص ٧٢-٧٣، التبصير في الدين : ص ٩٩ ٠

عن السمع والبصر، اتصف بأضدادها ، والذي هو الخلو عنها ، على فرض كون الصمم والعمى أمرين عدميين ، وإذا كان الأمر كذلك كان تقابل هذه المعاني في الحي القابل لها مع أعدامها ، تقابل السلب والإيجاب بالتناقض ، فلابد أن يتصف بأحد المتقابلين ، إذ لايجوز ارتفاعهما ولااجتماعهما ، لأنهما لايكذبان معاً، بل لابد أن يكون أحدهما كاذبا ، والآخر صادقاً ، وعليه فيجب أن يتصف الله تعالى الحي ، بالسمع والبصر ، لأنه الأخلق والأولى بكماله وجلاله من اللاسمع واللابصر ، المساويين للصمم والعمى ·

فالقول بجواز خلو الذات عن السمع والبصر، وعن أضدادهما(١)، قول يصح لو كان هذا التضاد بالمعنى المعروف المشهور للضدين ، أما وأن المقصود بالضد هنا الضد المساوي للنقيض فالأمر يختلف ، لأنه من قبيل تقابل التناقض ، وثمة فرق جلي بين الأمرين ·

فصح أن قبوله تعالى لهما ليس من قبيل العدم والملكة ، وصح أيضاً ، أن القابل للشيء لايخلو عنه وعن ضده ، بمعنى الضد المساوي للنقيض · وصح أن عدم اتصافه بهما ، وإن كان أمراً عدمياً ، لايستوجب تحقق معاني في ذاته ، لكنه في ذاته نفي لتحقق صفات الكمال الوجودية · فذات الرفع ، وهو اللاسمع واللابصر، نقص(٢) ، وهو يستلزم ثبوت معاني النقص ، أيضاً كالصمم والعمى(٣)·

---

(١) وهو من اعتراض متأخري المتكلمين على هذه المقدمة ، انظر : المحصل : ص ٢٤٨، الأربعين في أصول الدين : ص ١٧١، المطالب العالية : ج٣ ص ١٩٤-١٩٥، المواقف : ص٢٩٢، شرح المواقف : ج٣ ص ٧٢ ·

(٢) انظر مثل هذا الجواب عند ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل : ج٤ ص ٣٧ ·

(٣) ذكر ابن تيمية أن مادة دليل الكمال - السابق ذكره عن الغزالي - هي بعينها مادة هذا الدليل - دليل استلزام الخلو الضد - وذلك بأن يقال : لو لم يتصف بصفات الكمال لاتصف بنقائضها وهي صفات نقص ، فيكون أنقص من بعض مخلوقاته ·

انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج٤ ص ٣٨ ·

وبهذا يندفع إلزام الرازي بقوله :إنكم إن عنيتم بالصمم عدم السمع وبالعمى عدم البصر ، فهو عين المتنازع فيه ، لأنه سيكون مآل الكلام إلى أن السمع والبصر لو لم يحصلا لكان عدمهما حاصلاً ، وعدمهما نقص(١)٠

بقي من هذا المبحث نقد المسألة الأخيرة عند السعد ، وهو قوله: إن كلا من صفة السمع والبصر ، صفة واحدة ، لها تعلقات حادثة ، أى أن المتجدد مجرد التعلقات عند حدوث المسموع والمرئي ، فقط ، دون تجدد معاني قائمة بذاته تعالى، يحصل بها تجدد حقيقة السمع والبصر ٠

وهذه مسألة قد تقدم مثلها عن السعد ، عند نقد صفة العلم عنده ٠

وهي مسألة خلافية بين علماء أهل السنة والجماعة ، فمنهم من قال بتجدد التعلق الذي هو مجرد إضافة فقط ، ومنهم من قال بتجدد معاني حقيقية للسمع والبصر في ذاته تعالى ، لأن التعلقات والإضافات أمور عدمية ، فيلزم منه عدم حدوث شيء، قط ٠

والسعد ، رحمه الله ، ذهب الى الرأي الأول موافقاً الأشاعرة، وجمهور المتكلمين ، وهو رأي كثير من الفقهاء وأهل الحديث ٠

قال ابن تيمية : «وأما السمع والبصر والكلام فقد ذكر الحارث المحاسبي عن أهل السنة في تجدد ذلك عند وجود المسموع المرئي قولين»(٢)٠

وقد تقدم الكلام في تفصيل هذه المسألة هناك في صفة العلم ، فلاوجه لإعادتها هنا ٠

لكن من الضروري الإشارة إلى أن الأولى هو ماذكرته هناك ، وهو أن المختار هو تجدد معاني حقيقية وجودية ، لصفتي السمع والبصر ، لعدم استحالة قيـــام

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج٣ ص ١٩٤-١٩٥ ٠

(٢) انظر : رسالة في تحقيق مسألة علم الله ، ضمن جامع الرسائل : ج١ ص ١٨١ ٠

الحوادث بذاته تعالى ، على المعنى الذي ذكرته هناك ، وهو قيام صفاته وأفعاله الاختيارية به أزلاً، التى هي وفق مشيئته وإرادته(١) . فهذه الحوادث ليست موجودات خارجية من خلقه وموجوداته ، حالة به ، بل هي صفاته المتجددة ، والحادث هو تجددها على الحقيقة ، فلامحذور فيه(٢) ، وهذا القول يستلزم تكثر هاتين الصفتين حقيقة ، لا أنهما صفة واحدة .

وقد استدل ابن تيمية على تجدد صفتي السمع والبصر ، بقوله تعالى : ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها﴾(٤) ، وغيرها من الآيات والأحاديث . فقوله تعالى : «فسيرى الله» دليل على أنه يراها بعد نزول هذه الآية الكريمة ، وقوله تعالى : «قد سمع الله» دليل على أنه تعالى كان يسمع تحاورهما حين كانت تجادل وتشتكي إلى الله(٥).

فهاتان الآيتان وغيرهما من الآيات والأحاديث تدل على تجدد معاني حقيقية لهذه الصفات ، وأنه ليس المتجدد مجرد التعلق .

---

(١) انظر : رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : ج١ ص ٣ .

(٢) انظر : ج٣ ص ٩٢٩ ومابعدها من البحث .

(٣) سورة التوبة ، الآية ١٠٥ .

(٤) سورة المجادلة ، الآية ١ .

(٥) انظر : رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : ج١ ص ١٥-١٦ ، وانظر ص ١٧-١٨ في استدلاله العقلي على وجوب تجدد معاني حقيقية للسمع والبصر وغيرهما من الصفات ، التى لها تعلقات .

المبحث السابع

الكلام

المبحث السابع

الكـــلام

تناول السعد من هذه الصفة عدة مسائل : منها إثبات كونه تعالى متكلماً، ومذهبه في معنى صفة الكلام الإلهي ، ثم الأدلة على ذلك ، ثم حكم هذه الصفة من حيث القدم والحدوث ، ثم حكمها من حيث الوحدة والكثرة ، ثم ماهية القرآن الكريم ، والكتب السماوية الأخرى ، ثم أخيراً الكلام على القرآن الكريم من حيث تحققه وحفظه في اللوح المحفوظ والمصاحف ، وتحققه وحفظه في صدور العباد ، ومن حيث أداء العباد له ، من حيث تلاوته · وبعبارة أخرى تحقق الوجود الرقمي ، والنظمي ، أو مايسمى باللفظي ، المضاف إلى العباد ·

فهذه جملة مسائل هذه الصفة عنده · وهي مسائل متداخلة مترابطة ، كل مسألة متصلة بأخواتها ، لذا فسيكون عرضي لكل مسألة بحسب مناسبتها وصلتها بالمسائل الأخرى ، دون أن أتقيد بالترتيب السابق الذكر للمسائل ، وبترتيب بعض آراء السعد عند عرضها ·

لاشك في أن السعد ، رحمه الله تعالى ، أثبت كون الله تعالى متكلماً، إذ كما ذكر بنفسه أنه لم يخالف في هذا أحد من أرباب الملل والمذاهب · وأثبت صفة الكلام لله تعالى ، قائمة به ، زائدة على ذاته ، منافية للسكوت والآفة ، قديمة ، كقوله في بقية صفات المعاني ، فهو تعالى متكلم بكلام هو صفته ، عند السعد ·

قال : «تواتر القول عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في أنه متكلم»(١)، وقال : «دليلنا على ثبوت صفة الكلام ، إجماع الأمة، وتواتر النقل عن الأنبياء ، عليهم السلام، أنه تعالى متكلم»(٢)·

---

(١) انظر : المقاصد وشرحه : جـ٢ ص ٩٩ بتصرف ·

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٤٢ ، ص ٤٤ ·

وقال عن قيام هذه الصفة به تعالى : «إنها عند أهل الحق صفة أزلية ، قائمة بذات الله تعالى ، منافية للسكوت والآفة ، هو بها آمر، ناه، مخبر، وغير ذلك»(١) ٠

وقد استدل على كونه تعالى متكلماً ومتصفاً بهذه الصفة ، بالسمع والعقل ؛ أما السمع فاكتفى السعد بالاستدلال عليه بأن إثبات ذلك قد تواتر القول به عن الأنبياء ، عليهم السلام ، وأجمعت عليه الأمة ، كما مر في النص السابق ، وقال: إنه لايلزم من إثبات هذه الصفة لله تعالى بطريق السمع الدور ، لثبوت صدقهم بدلالة المعجزات، من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم(٢) ٠

وبعد الاتفاق على كونه تعالى متكلماً ، كما تواتر ذلك عن الأنبياء ، عليهم السلام ، فإن السعد يستدل بثبوت هذه الصفة له تعالى ، قائمة به ، بضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به(٣)، أي باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام(٤) ٠

أما العقل فقد استدل عليه بنحو ماتقدم في صفتى السمع والبصر ، حيث قال : «إن عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام - أعني الحي، العالم، القادر - نقص ، واتصاف بأضداد الكلام ، وهو على الله تعالى محال ، وإن نوقش في كونه نقصاً ، سيما إذا كان مع قدرة على الكلام ، كما في السكوت ، فلاخفاء في أن المتكلم أكمل من غيره ، ويمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق»(٥) ٠

---

(١) انظر : المقاصد وشرحه : ج٢ ص ٩٩، شرح العقائد النسفية : ص ٤١، ص ٤٢، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٣/أ ، حاشية السعد على المنتهى : ج٢ ص ١٧، التلويح على التوضيح:ج ١ ص ٢٨ ٠

(٢) المقاصد وشرحه : ج٢ص ٩٩ ٠

(٣) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٢ ٠

(٤) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٢ ٠

(٥) شرح المقاصد : ج٢ ص ٩٩ ٠

أما معنى صفة الكلام عنده ، أو المقصود بها ، فقد قال فيها : «إنها صفة أزلية، قائمة بذات الله تعالى ، منافية للسكوت والآفة ، ليست من جنس الحروف والأصوات ، هو بها آمر ، ناه ، مخبر ، وغير ذلك ، يُدَلُّ عليها بالعبارة، أو الكتابة أو الإشارة ، فإذا عبر عنها بالعربية فقرآن ، وباليونانية فإنجيل ، وبالعبرانية فتوراة ، وبالسريانية فزبور ، فالاختلاف في العبارات دون المسمى»(١)٠

ويسمى السعد هذا الكلام ، أو هذا الاتصاف ، بالكلام النفسي(٢)٠

وهو ماكان قائماً بنفس المتكلم دون السامع(٣) ، أي أن كلامه تعالى ماكان قائماً بذاته دون الحاصل عند السامع ٠

وعرف الكلام النفسي بأنه نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم ٠ وعلله بأن كل واحد يعقل معنى نسبة معلوم إلى معلوم، بحيث لو عبر عنها بلفظ ، يصح السكوت عليه ، ويعلم أن مايعقله أولاً ، ثم يتكلم لإفادته هي تلك النسبة ٠

فالكلام النفسي عنده ، هي تلك النسبة التامة الإخبارية، أو الإنشائية ، حيث يفاد بالكلام اللفظي ، ولهذا كان قائماً بنفس المتكلم دون السامع(٤)٠

والسعد يرى أن هذه الصفة القائمة بذاته ، والذي هو الكلام النفسي ، والذي هو كلام الله تعالى ، صفة قديمة كباقي الصفات ، لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى(٥) ٠ كما مر النقل عنه في المباحث السابقة ٠ وكما مر النقل عنه في النص السابق ٠

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج٢ ص ٩٩، شرح العقائد النسفية : ص ٤١، ص ٤٢، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٣/أ ، التلويح على التوضيح : ج١ ص ٢٨، منها بتصرف ٠

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٤١، وانظر : شرح المقاصد : ج٢ ص ٩٩-١٠٠ ٠

(٣) حاشية السعد على مختصر المنتهى : ج٢ ص ١٨ ٠

(٤) انظر : حاشية السعد على مختصر المنتهى : ج٢ ص ١٨، عند تعليقه على كلام شيخه العضد الإيجي بأن الكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم ٠

(٥) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤١ ٠

والسعد يرى أن صفة الكلام النفسي ، هذه القائمة بالنفس ، مغايرة ، لصفتي العلم ، والإرادة ، واستدل على مغايرتها للعلم ، بأن الواحد قد يخبر عما لايعلمه ، بل يعلم خلافه . واستدل على مغايرتها للإرادة بأن الواحد قد يأمر بما لايريده ، كالسيد الذي يأمر عبده بالفعل ويطلبه منه ، ولايريده ، وذلك عند الاعتذار من ضربه بأنه يعصيه(١).

ويرى السعد أن هذه الصفة ، صفة واحدة ، غير متكثرة ، كالحال في الصفات السابقة ، مثل العلم ، والقدرة ، والإرادة .... ، غير أن عبارته اختلفت في هذه الصفة الواحدة القائمة بالنفس ، هل هي منقسمة إلى الأمر والنهي ، والخبر، وغير ذلك ، أم لا ؟.

ففي شرح العقائد النسفية ، تدل عبارته على أن هذه الصفة واحدة ، غير منقسمة إلى الأقسام المذكورة في الأزل ، وإنما تصير أحد هذه الأقسام عند اختلاف التعلقات فيما لايزال .

قال : «إنه - أي الكلام - صفة واحدة تتكثر إلى الأمر، والنهي، والخبر باختلاف التعلقات ، كالعلم ، والقدرة ، وسائر الصفات .... فإن قيل : هذه أقسام للكلام لايعقل وجوده بدونها ، قلنا : إنه ممنوع ، بل يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات ، وذلك فيما لايزال ، وأما في الأزل فلاانقسام»(٢).

وفي المقاصد وشرحه ، يرد هذا الرأي القائل بوحدة الصفة، وعدم انقسامها إلى الأقسام المذكورة ، وبأنها مجرد خبر ، مما يدل على أنه يرى الانقسام المذكور ، فقد قال : «المذهب أن كلامه الأزلي واحد يتكثر بحسب التعلق ، لاعلى أنه إنما يتكثر فيما لايزال ، كما زعم ابن سعيد، ولاعلى أنه خبر ومرجع البواقي إليه»(٣).

---

(١) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤١، شرح المقاصد : جـ٢ ص ١٠١ .

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٤٢-٤٣ .

(٣) المقاصد : جـ٢ ص ١٠٦ ، وانظر : شرح شرحه .

غير أن هذا الكلام ليس فيه تنصيص منه على انقسام الكلام في الأزل إلى الأقسام المذكورة ، بل فيه أنه يخالف ابن كلاب الذي قال بوحدة الكلام في الأزل وعدم انقسامه إلا فيما لايزال ، كما سيأتي الحديث عنه في النقد٠

والذي يبدو لي ، أن نصه هذا - وحتى نصه السابق عن شرح العقائد النسفية ، الذى دل على عدم الانقسام فيما لم يزل - يفيد عدم الانقسام الحقيقي للصفة أزلاً ، ويفيد الانقسام الاعتباري إليه ٠ كما سيأتي تحريره في النقد ٠

وقد استدل السعد على وحدة هذه الصفة : بأن ذلك أليق بكمال التوحيد، ولأنه لادليل على تكثرها في نفسها(١) ٠ وبأنه لو تعدد لم ينحصر في عدد ، لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السواء(٢) ٠ فلا أولوية لصدور البعض على البعض، لامتناع استناد الصفة القديمة إلى القدرة المختارة ، لأن أثر المختار حادث(٣) ٠

واستدل السعد على أن صفة الكلام الثابتة لله تعالى هي الكلام النفسي ، وكونها قديمة ، بدليلين ، هما :-

الدليل الأول : أنه ثبت بالإجماع، وتواتر النقل عن الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، أنه متكلم ، وإذا ثبت أنه متكلم ، فلاريب أن المتكلم من قام به الكلام لامن أوجد الكلام ، ولو في محل آخر ، للقطع بأن موجد الحركة في جسم آخر لايسمى متحركاً ، وأن الله لايسمى بخلق الأصوات مصوتا ، وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري لايجوز أن يكون هو الحسي ، اللفظي الحادث ، أي المنتظم من الحروف المسموعة ، لأنه حادث ضرورة أن له ابتداء وانتهاء ، وأن الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالأول ، ومشروط بانقضائه ، وأنه يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود، وبقاء شيء منها بعد الحصـــــول ٠ والحادث يمتنع قيامه بــذات الباري

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٤٣ ٠
(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٦ ٠
(٣) حاشية السعد على مختصر المنتهى : ج٢ ص ١٦ ٠

تعالى، لما سبق ، فتعين أن يكون هو المعني ، إذ لاثالث ، يطلق عليه اسم الكلام، وأن يكون قديماً لما عرفت(١)٠

الدليل الثاني : أن من يورد صيغة أمر أو نهي ، أو نداء ، أو إخبار ، أو استخبار ، وغير ذلك يجد في نفسه معاني ، ثم يعبر عنها بالألفاظ التى نسميها بالكلام الحسي ، أو بالكتابة ، أو الإشارة ٠ فالمعنى الذي يجده الواحد في نفسه ويدور في خلده ، ولايختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات ، ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجبها ، هو المسمى بكلام النفس وحديثها ٠ وقد شاع عند أهل اللسان اطلاق اسم الكلام عليه ٠ قال الأخطل(٢)٠

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ** جعل اللسان على الفؤاد دليلا(٣)

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٤٤ ، شرح المقاصد : ج٢ ص ١٠٠، بتصرف منهما ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٣/ أ ٠

(٢) الأخطل (١٩-٩٠هـ)

غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو ، من بني تغلب ، أبومالك ، من فحول الشعراء المجيدين المبدعين ، ومن شعراء البلاط الأموي. وهو أحد الثلاثة الذين يعدون أشعر أهل عصرهم ، وصاحباه هما: جرير والفرزدق . ظل الأخطل على دين آبائه المسيحية إلى أن مات .

انظر الشعر والشعراء : ج١ ص ٤٨٣-٤٩٦، المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء: ص ٢١، الأعلام : ج٥ص١٢٣.

(٣) البيت ليس في ديوانه ، ولافي تكملة الديوان ٠ وقد ذكرته بعض الكتب الأدبية، والنحوية والكلامية، والأصولية ، معزواً إليه ، وغير معزو إليه ، وبلفظ «لفي الفؤاد» ولفظ «من الفؤاد» وبلفظ «إن البيان» بدل «إن الكلام»٠

فقد ورد البيت معزواً إليه عند الباقلاني في كتاب «تمهيد الأوائل» : ص ٢٨٤ بلفظ: «إن الكلام من الفؤاد» وفي الإنصاف : ص ١١٠ بلفظ «لفي الفؤاد» ، والجويني في الإرشاد : ص ١٠٨ ، ولمع الأدلة : ص ٩١ ٠

وذكره الغزالي في كتابه الاقتصاد : ص ٧٥، وقواعد العقائد : ص ١٨٣ من غير عزو٠ والشهرستاني في نهاية الأقدام: ص٢٢٣ من غير عزو٠ والرازي في المحصل : ص٢٥٢ من غير عزو ، وفي المحصول : ج ١ ، القسم الثاني : ص ٣٨ معزوا إليه ، ===

وتقول العرب : في نفسي كلام ، وزورت في نفسي مقالة ٠

وقال عمر ، رضي الله عنه : إني زورت في نفسي مقالة(١)٠

وقال تعالى : ﴿ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾(٢).

وإذا ثبت أن الباري تعالى متكلم ، وأنه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته، تعين أن يكون هو النفسي ، فيكون قديماً(٣)٠

وإتماماً لمذهبه ، فإن السعد قد ذهب الى عدة آراء على صلة وثيقة بمذهبه في حقيقة كلام الله تعالى ، منها :-

---

== والآمدي في غاية المرام : ص ٩٧ من غير عزو ٠ والسمرقندي في الصحائف : ص٣٥٤ من غير عزو ٠ وأبواسحاق الشيرازي في شرح اللمع : ص ٢١٥ معزوا إليه ، كلهم باللفظ الثاني عند الباقلاني ٠

وذكره الجاحظ في البيان والتبيين : ج١ ص٢١٨ من غير عزو ، وبلفظ «من الفؤاد»٠ وابن يعيش في شرح المفصل : ج١ ص٢١ من غير عزو وبلفظ «لفي الفؤاد» ، وابن هشام في شرح شذور الذهب : ص ٣٨ معزواً إلى الأخطل وباللفظ السابق ٠ والفيومي في المصباح المنير : ص ٦٥٣ من غير عزو وباللفظ السابق ٠

وذكره ابن القيم في الصواعق المرسلة : ج١ ص ٣٤٤ من غير ذكر اسم الأخطل ، وذكره بلفظ «إن البيان» بدل «إن الكلام» وعقبه بقوله : «هكذا قال الشاعر هذا البيت ، وهكذا هو في ديوانه ٠ قال أبو البيان : أنا رأيته في ديوانه كذلك فحرفه عليه بعض النفاة ، وقالوا : «إن الكلام ٠٠٠» أهـ ٠

وأبو البيان هذا اسمه نبأ بن محمد بن محفوظ٠ المعروف بابن الحوراني، توفي سنة ٥٥١هـ ٠

(١) قاله يوم السقيفة ، انظر : سيرة ابن هشام : ج٢ ص ٦٥٩ ، البداية والنهاية : ج٥ ص٢٤٦، ومعنى «زورت» أي هيأت وأصلحت ٠ و«التزوير» : إصلاح الشيء ، و«كلام مزور» أي محسن ٠ انظر : اللسان : ج٤ ص ٣٣٦-٣٣٧ ٠

(٢) سورة المجادلة ، الآية ٨ ٠

(٣) انظر : المقاصد وشرحه : ج٢ ص ١٠١-١٠٢ ، شرح العقائد النسفية : ص٤١، بتصرف منها ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٣/أ ، التلويح على التوضيح : ج١ ص ٢٨، ص ٣٠ ٠

١- القول بأن كلام الله تعالى يقال بالاشتراك أو المجاز المشهور على الصفة القائمة بالنفس، وعلى القرآن الكريم ، والذي ، هو المؤلف الحادث عنده ٠ وإنما ذهب إلى هذا الرأي دفعاً للاعتراض عليه ، بأنه قد علم بالضرورة من الدين، أن القرآن هو هذا الكلام المؤلف، المنتظم من الحروف المسموعة، المفتتح بالتحميد، المختتم بالاستعاذة ، وعليه انعقد إجماع السلف وأكثر الخلف ٠ وبأن مااشتهر من خواص القرآن إنما يصدق على اللفظ ، دون المعنى القديم ، مثل كونه ذكرا عربيا ، منزلا على النبي ، صلى الله عليه وسلم ، مقروءاً بالألسن ، مسموعاً بالآذان ، مكتوبا في المصاحف ، مقرونا بالتحدي ، قابلاً للنسخ(١)٠

وأجاب بجواب آخر ، ونسبه إلى أصحابه ، وهو أن الخواص المذكورة للقرآن المقصود بها المعنى القديم ، إلا أنه وصف بما هو من صفات الأصوات والحروف الدالة عليه مجازاً ، ووصفا للمدلول بصفة الدال عليه ، كما يقال : سمعت هذا المعنى ، وقرأته في بعض الكتب ، وكتبته بيدي(٢)٠

٢- كما أن السعد يرى أن المعنى القائم في النفس ، والذي هو كلام الله تعالى لايجري عليه زمان في الأزل ، فلايرد على رأيه في أزلية الكلام الإلهي لزوم الكذب عليه تعالى، لأن الإخبار بطريق المضي في الأزل يكون كذبا، كقوله تعالى : ﴿إنا أرسلنا نوحاً﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿وقال موسى يافرعون إني رسول من رب العالمين﴾(٤) ، وقوله تعالى :﴿فعصى فرعون الرسول﴾(٥)،

---

(١) انظر : المقاصد وشرحه : ج٢ ص ١٠٢، شرح العقائد النسفية : ص ٤٥-٤٦، التلويح على التوضيح : ج١ ص ٢٨ ٠

(٢) انظر : المقاصد وشرحه : ج٢ ص ١٠٣ ٠

(٣) سورة نوح ، الآية ١ ٠

(٤) سورة الأعراف ، الآية ١٠٤ ٠

(٥) سورة المزمل ، الآية ١٦ ٠

إلى غيرها من الأخبار الكثيره في كتاب الله تعالى ٠

فيرى السعد أن خبره تعالى إنما يصير ماضياً ومستقبلاً وحالاً فيما لايزال ، إذ لازمان في الأزل(١)٠

٣- ويرى السعد أن الأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور، وصيرورته أهلاً لتحصيله ، فيكفى وجود المأمور في علم الآمر ، كما إذا قدر الرجل ابنا له ، فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود(٢) ، فلايرد عليه السفه والعبث ، حيث وجد الأمر والنهي ، ولا مأمور ومنهي ، والإخبار والنداء والاستخبار ، ولامخاطب ٠

ذلك أن السفه والعبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم وأمر في عدمه ، وأما على تقدير وجوده ، بأن يكون طلباً للفعل ممن سيكون، فلا ، فلايمتنع خطاب المعدوم بهذا الاعتبار ٠

على أن السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية ، والأمر الأزلي ، ليس كذلك، لترتب الحكمة عليه فيما لايزال(٣)٠

والآراء الثلاثة السابقة مبنية على انقسام الكلام الإلهي الأزلي إلى الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء ، فهي قائمة بالنفس أزلاً ٠ أما على الرأي الذي يجعل كلام الله تعالى معنى واحدا ، أي نسبة بين مفردين، فقط، دون أن ينقسم إلى الأقسام المذكورة فيما لم يزل ٠ فلايرد عليه ماذكر من اعتراضات(٤)٠

---

(١) انظر : المقاصد وشرحه : ج٢ ص ١٠٤-١٠٥ ، وانظر : شرح العقائد النسفية: ص٤٣٠

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٤٣ ٠

(٣) المقاصد وشرحه : ج٢ ص ١٠٥ ٠

(٤) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٣ ٠

وقد نسب هذا الرأي إلى عبدالله بن كلاب(١)٠

٤- ويرى السعد أن تكثر كلام الله تعالى فيما لم يزل ، إلى الأمر والنهي والخبر ، وغير ذلك ، ثم تكثر هذه الأقسام بحسب الموضوعات الشخصية والأفعال ، كل ذلك تكثر اعتباري حادث ، والحادث هو مجرد التعلق الذي لايوجب كثرة هذه الصفة ، كالقول في الصفات السابقة ٠ ثم إن هذا التعلق الحادث يزول بزوال موضوعه ٠ فمثلاً يتعلق الأمر بصلاة زيد، بعد بلوغه ، وينقطع عند موته ، وهكذا ٠ فعلى الرغم من قدم الكلام الذي هو أمر ونهي ، وخبر، وغير ذلك ، إلا أن تعلقاته حادثة ٠

وإنما ذهب السعد إلى هذا الرأي لدفع الاعتراض على مذهبه في أزلية الكلام، بأن ذلك يوجب قدم الأمر ، فيلزم بقاؤه أبدا ، حتى في دار الجزاء ، لأن ماثبت قدمه امتنع عدمه(٢)٠

٥- ويرى السعد ، بعد قوله بحدوث التعلق ، أن أرادة الله تعالى تتعلق بكل متعلق على حسبه ، والمرجح لخصوصيات هذه التعلقات هي ذات الإرادة ، المختارة لأحد المتساويين ، بلامرجح ٠

وإنما ذهب السعد إلى هذا الرأي - على نحو ماسبق في القدرة - وذلك لدفع الاعتراض عليه ، بأنه إذا كان كلامه تعالى قديماً ، أزلياً ، فالقديم الأزلي نسبته إلى جميع مايصح تعلقه به على السوية ، فحينئذ يتعلق الأمر والنهي بكل فعل ، حتى يكون المأمور منهيا وبالعكس(٣)٠

وفيما يتصل بحقيقة القرآن الكريم عنده ، وسائر الكتب السماوية ، فقد بان من خـــــلال العرض السابق لحقيقة الكلام عنده ، وكونه المعنى القائـم بالذات ،

---

(١) شرح المقاصد : ج٢ ص ١٠٥ ٠

(٢) انظر : المقاصد وشرحه : ج٢ ص ١٠٥ ، شرح العقائد النسفية : ص ٤٢-٤٣، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٣/ب ، التلويح على التوضيح : ج١ ص ٢٨ ٠

(٣) انظر : المقاصد وشرحه : ج٢ ص ١٠٥-١٠٦ ٠

وكونه واحداً ، أزلياً ، أن القرآن الكريم وسائر الكتب السماوية ، إنما هي عبارات عن تلك الصفة القائمة بالنفس ، دالة عليها ، وليست حقيقة كلام الله تعالى ، لأن كلام الله تعالى الذي هو صفته ، لايمكن نيله والوصول إلى كنهه ، كما القول في بقية صفاته تعالى ، وكما القول في ذاته ٠

ثم إن القرآن الكريم عبارة بالعربية عن تلك الصفة القديمة ، والإنجيل عبارة باليونانية ، والتوراة عبارة بالعبرية ، والزبور عبارة بالسريانية ، وهكذا كل كتاب أنزل على نبي من الأنبياء، فإنما ينزل بعبارة قومه ٠

ثم إن هذه العبارات حادثة مخلوقة ، لأنها أصوات وحروف ، لها ابتداء وانتهاء، ووجود اللاحق منها مشروط بزوال السابق ، للقطع بأنه لايمكن التلفظ بالسين من «بسم الله» إلا بعد التلفظ بالباء ٠

لذا فالقرآن الكريم ، الذي هو هذا النظم الذي بين دفتي المصحف ، ليس كلام الله تعالى ، الذي هو صفته القائمة به ، بل يطلق عليه كلام الله تعالى من قبيل المجاز المشهور ، أو من باب الاشتراك اللفظي ، وقد أحدث الله تعالى نظمه في اللوح المحفوظ ، وفي لسان جبريل ، وأنزله الله،تعالى،نزولاً حقيقيا ، وذلك بنزول حامله به ، وهو جبريل ، عليه السلام ٠ وكما أن كلام الله يطلق على الكلام النفسي ، وعلى العبارة بالاشتراك ، أو المجاز المشهور ، فكذلك القرآن يطلق على هذين الأمرين ٠

وهذه نصوص السعد في هذه المسألة :

قال في تعريفه لصفة الكلام ، على ماسبق : «إنها صفة أزلية ، قائمة بذاته تعالى ، ٠٠٠ يُدَلّ عليها بالعبارة، أو الكتابة، أو الإشارة ، فإذا عبر عنها بالعربية فقرآن ، ٠٠٠ فالاختلاف في العبارات دون المسمى»(١)٠

---

(١) انظر : المقاصد وشرحه : جـ٢ ص ٩٩ ٠

وقال تعليقا على كلام عبيدالله المحبوبي عند قوله : «فإن القرآن لفظ مشترك، يطلق على الكلام الأزلي الذي هو صفة الحق عز وعلا ، ويطلق أيضاً ، على مايدل عليه ، وهو المقروء»· قال السعد معلقاً : «قوله يطلق على الكلام الأزلي ، كما في قوله، عليه السلام ، القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق(١) ، وهو صفة قديمة منافية للسكوت ···· وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الأصوات والحروف ، القائمة بمحالها ، يسمى كلام الله تعالى ، والقرآن ، على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم»(٢)·

وقال : «التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي ، ومعنى الإضافة : كونه صفة الله تعالى ، وبين اللفظي الحادث ، المؤلف من السور والآيات، ومعنى الإضافة : أنه مخلوق لله تعالى، ليس من تأليفات المخلوقين»(٣)·

وقال : «إنا قائلون بحدوث النظم»(٤)

وقال : «لايجوز أن يكون - أي كلام الله - هو الحسي ، أي المنتظم من الحروف المسموعة ، لأنه حادث ، ضرورة أن له ابتداء وانتهاء ، وأن الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالأول ، ومشروط بانقضائه ، وأنه يمتنع اجتماع أجزائه في

---

(١) هذا الحديث باطل لاأصل ، بجميع طرقه ، كما نص على ذلك الأئمة الحفاظ ، انظر: موضوعات الصغاني : ص ٦٤ ، المقاصد الحسنة : ص ٣٠٤، اللآلئ المصنوعة : ج١ ص٤ ومابعدها ، تمييز الطيب من الخبيث : ص ١١٦، تنزيه الشريعة : ج١ ص ١٣٤-١٣٦، الأسرار المرفوعة : ص ١٦٩، الفوائد المجموعة : ص ٣١٣-٣١٤، تخريج أحاديث شرح العقائد : ص ٢٥. وهناك أدلة كثيرة صحيحة على كون القرآن الكريم كلام الله تعالى وغير مخلوق ، ففي الصحيح غنية وكفاية عن مثل هذه الموضوعات الباطلة·

(٢) انظر : التلويح على التوضيح : ج١ ص ٢٨، وانظر : شرح العقائد النسفية : ص٤٣ ·

(٣) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٦ ، المقاصد وشرحه : ج٢ ص ١٠٢، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٣/أ ·

(٤) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٤ ·

الوجود ، وبقاء شيء منها بعد الحصول»(١)٠

وقال في قوله تعالى : ﴿حتى يسمع كلام الله﴾(٢) : «أي يسمع مايدل عليه ، كما يقال : سمعت علم فلان ٠ فموسى ، عليه السلام ، سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى، لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم»(٣)٠ وقال : «لاخفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى ، بخلاف اللفظ، فإنه وإن كان عرضاً لعلها لاينزل عن محله ، لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له ، وقد روي أن الله تعالى أنزل القرآن دفعة إلى السماء الدنيا ، فحفظته الحفظة ، أو كتبته الكتبة ، ثم نزل منها بلسان جبريل إلى النبي ، صلى الله عليه وسلم، شيئاً، فشيئاً حسب المصالح(٤))»(٥)٠

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٠ ، وانظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٢، ص٤٦ ٠

(٢) سورة التوبة ، الآية ٦ .

(٣) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٥، وانظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٤ ٠

(٤) هذا الحديث أثر من كلام ابن عباس ، فقد ورد عنه عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ أنه قال : «أنزل القرآن جملة واحدة حتى وضع في بيت العزة، في السماء الدنيا ، ونزله جبريل على محمد ، صلى الله عليه وسلم ، بجواب كلام العباد وأعمالهم ٠ قال الهيثمي : رواه الطبراني والبزار ، ورجال البزار رجال الصحيح ٠

انظر : مجمع الزوائد : ج ٧ ص ١٤٠ ٠

وورد عنه بألفاظ وأسانيد أخرى ، انظر : تفسير الطبري : ج٢ ص ١٤٤-١٤٦، تفسير ابن كثير : ج ١ ص ٣١٠ ، ج ٨ ص ٢١ ٠

وجاء عنه ، أيضاً قوله : «أنزل القرآن من جملة الذكر في ليلة أربع وعشرين من رمضان ، فجعل في بيت العزة »٠

انظر : تفسير الطبري : ج٢ ص ١٤٤، تفسير ابن كثير : ج١ ص٣١٠. ويشهد لهذا الأثر، الحديث المرفوع إلى النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وهو قوله : «أنزلت صحف إبراهيم في أول ليلة من رمضان ، وأنزلت التوراة لست مضين من رمضان ، والإنجيل لثلاث عشرة خلت من رمضان ، وأنزل القرآن لأربع وعشرين خلت من رمضان»٠ أخرجه ابن جرير في تفسيره : ج٢ ص ١٤٥، وأحمد في المسند : ج٤ ص١٠٧، والطبراني في الكبير والأوسط ، كما عزاه إليه الهيثمي ، قائلاً : وفيه عمران بن داود القطان ضعفه يحيى بن معين ، ووثقه ابن حبان ٠ وقال أحمد : أرجو أن يكون صالح الحديث ٠ وبقية رجاله ثقات ٠ مجمع الزوائد : ج١ ص ١٩٧. وهذا الرأي - وهو القول بنزول القرآن جملة واحدة ليلة القدر إلى السماء الدنيا ، ثم نزوله بعد ذلك متفرقاً - أطبق عليه جميع المفسرين ٠

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٢ ٠

وفيما يتصل بماهو مكتوب في اللوح المحفوظ · والمصاحف ، وماهو متلو ومقروء بالألسنة ، وماهو محفوظ في الصدور ، فالسعد يرى أن نقوش وأشكال الكتابة الدالة على اللفظ، والنظم، وكذا المداد، والورق، والجلد ، كله حادث، وليس بقرآن ولاكلام الله تعالى ، وأن تلاوة العبد، وحروفه، وأصواته ، حادثة مخلوقة ، ليست قديمة ، وليست كلام الله تعالى ، وأن الحفظ في المخيلة ، أي ارتسام الحروف والمعاني في النفوس ، كل ذلك حادث ، ليس بقديم وليس بقرآن ، ولاكلام الله تعالى ·

وأن المكتوب في اللوح المحفوظ، وفي المصاحف ، والمتلو بالألسنة ، والمحفوظ في الصدور ، أي نظم القرآن من حيث هو ، بصرف النظر عن المحل الذي تأدى به، هو القرآن الكريم ، وهو كلام الله تعالى ، على ماسبق بيانه ·

قال : «وهو أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا، أي بأشكال الكتابة، وصور الحروف الدالة عليه ، محفوظ في قلوبنا ، أي بالألفاظ المخيلة ، مقروء بألسنتنا ، بالحروف الملفوظة المسموعة ، مسموع بآذاننا ، بذلك أيضاً ، غير حال فيها ، أي مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ، ولافي القلوب والألسنة ، بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى ، يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ، ويحفظ بالنظم المخيل ، ويكتب بنقوش، وصور، وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه · كما يقال : النار جوهر محرق ، تذكر باللفظ ، وتكتب بالقلم ، ولايلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً ·

وتحقيقه أن للشيء وجوداً في الأعيان ، ووجوداً في الأذهان ، ووجوداً في العبارة ، ووجوداً في الكتابة ، والكتابة تدل على العبارة ، وهي على مافي الأذهان ، وهو على مافي الأعيان ، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم ، كما في قولنا القرآن غير مخلوق، فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج ، وحيث يوصف بماهو من لوازم المخلوقات والمحدثات ، يراد به الألفاظ المنطوقة والمسموعة ، كما في قولنا: قرأت نصف القرآن ، أو المخيلة ، كما في قولنا : حفظت القرآن ، أو الأشـــــكال

المنقوشة ، كما في قولنا : يحرم للمحدث مس القرآن»(١)٠

وقال : «المرضي عندنا أن القرآن الكريم له اختصاص بالله ، وهو أنه أخبر عنه بأنه أوجد الأشكال في اللوح المحفوظ ، لقوله تعالى : ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾(٢) ، والأصوات في لسان الملك ، لقوله تعالى : ﴿إنه لقول رسول كريم﴾(٣)»(٤)٠

وقال : «ماقاله أصحابنا : إن القراءة حادثة ٠ أي أن أصوات القارئ التي هي من اكتسابه ٠٠٠ ، وكذا الكتابة، أي حركات الكاتب والأحرف المرسومة»(٥)٠

وقال : «فإن قيل : المكتوب في المصحف هو الصور، والأشكال، لا اللفظ ولا المعنى ٠ قلنا : بل اللفظ ، لأن الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه ، نعم المثبت في المصحف هو الصور والأشكال»(٦)٠

ويرى السعد أن المعتبر في كون القرآن قرآناً هو خصوص التأليف، لاتعيين المحل ، فما نقرأه يكون نفس القرآن لامثله ٠

قال : «ثم الصحيح(٧) المعتبر خصوص التأليف لاتعيين المحل ، فيكون واحداً بالنوع ، ويكون مايقرأه القارئ نفسه ، لامثله ، وهكذا الحكم في كل شعر أو كتاب ينسب إلى مؤلفه ، فإنه اسم لذلك المؤلف المخصوص ، سواء قرأه زيد، أو عمرو، أو غيرهما ، وإذا تحققت هذا فالعلوم ، أيضاً ، من هذا القبيل ، مثلاً النحو ، عبارة عن القواعد المخصوصة ، سواء علمها زيد، أو عمرو ، فالمعتبر في

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٤٥ ٠
(٢) سورة البروج ، الآية ٢١،٢٢.
(٣) سورة الحاقة، الآية ٤٠ ، سورة التكوير ، الآية ١٩ .
(٤) شرح المقاصد : جـ٢ ص ١٠٣ ٠
(٥) شرح المقاصد : جـ٢ ص ١٠٣ ٠
(٦) شرح المقاصد : جـ٢ ص ١٠٢ ٠
(٧) وفي شرح المقاصد : «الأصح» ٠

ذلك هو الوحدة في غير المحال» (١) .

ويرى السعد أنه من باب مراعاة الأدب مع كلام الله تعالى ، أن لايقال عن الحروف التي هي عبارة ودالة على المعنى القديم ، والذي هو القرآن الكريم، أنها «لفظ» القرآن الكريم ، لأن حقيقة «اللفظ» الرمي ، ومنه اشتق الكلام ، بل الأولى أن يقال «النظم» ، لأن النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك · فلايرد عليه الاشتباه بالشعر ·

قال : «فإن قيل ، كما أن اللفظ يطلق على الرمي ، فكذا النظم على الشعر، فينبغي أن يحترز عن اطلاقه · قلنا : النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ، ومنه نظم الشعر ، واللفظ حقيقة في الرمي ، ومنه اللفظ بمعنى التكلم ، فأوثر النظم رعاية للأدب ، وإشارة إلى تشبيه الكلمات بالدرر»(٢)·

وكذلك يرى السعد منع القول بحلول كلامه تعالى في لسان، أو قلب، أو مصحف - وإن كان المراد هو اللفظي - وذلك رعاية للتأدب ، واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي الأزلي(٣)·

---

(١) المقاصد وشرحه: ج٢ ص ١٠٣، التلويح على التوضيح : ج١ ص ٢٨-٢٩ بتصرف منها·

(٢) التلويح على التوضيح : ج١ ص ٣٠ ·

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج٢ ص ١٠٣ ·

النقــــد :

إن النظر في هذه الصفة ومباحثها المتصلة بها ، على خلاف سائر الصفات التي تقدمت ، يعد من أعقد الأمور وأصعبها ، لما لهذه الصفة من حساسية كبيرة، التوسط فيها بين التشبيه والتعصيل صعب وشائك ، إلا في حق من هدى الله تعالى. إذ لهذه الصفة ، بخلاف سائر الصفات ، طرفان: أحدهما يمتد إلى المولى، جل وعلا ، وهو قيام هذه الصفة بذاته ، التى توجب قدمها ، وعدم إدراك العباد لكنهها، وعدم حصولها في الخلق الحادث ، لاستحالة حصول القديم ، وصفاته ، في شيء من مخلوقاته ، وطرفه الآخر يمتد إلى الخلق ، وهو حصول حروف الكلام الإلهي، وصوته إلى الخلق ، وبلوغه لهم ، وسماعهم إياه ، مما يقطع بحدوثه ، لاستحالة حصول القديم في الحادث ، وللقطع بحدوث الحروف والأصوات - التي هي قوام كل كلام، حتى الكلام الإلهي - لكونها منافية للقدم ، إذ الحروف على التعاقب، اللاحق منها مشروط بانقضاء السابق ، ومامن شأنه الانقضاء والزوال لايكون قديماً ٠ وكما قال السعد ، فقد انتظم من هذه المقدمات قياسان : ينتج أحدهما قدم كلام الله تعالى ، وهو أنه من صفات الله ، وهي قديمة ٠ وينتج الآخر حدوثه، وهو أنه من جنس الأصوات ، وهي حادثة ٠ فاضطر كل القدح في القياس الذي يخالف مذهبه ، ومنع بعض المقدمات ٠ فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى، ومنعت الكرامية كون كل صفة قديمة، ومنعت الأشاعرة كونه من جنس الأصوات والحروف، ومنعت الحشوية(١) كون المنتظم من الحروف حادثاً(٢)٠

وقد امتد النظر في حقيقة كلام الله، تعالى، إلى البحث عن ماهية القرآن الكريم، وحقيقته، عند كل فريق ، وهي مسألة أوجبت الخلاف الكبير والفساد العريض، الذي وقع في صدر الأمة ، أعني ، على وجه الخصوص ، القول بخلق القرآن الكريم ، تلك المقالة التي أول من قال بها في الإسلام الجعد بن درهـــم ،

---

(١) يراد بالحشوية هنا من أثبت كلام الله تعالى بحرف وصوت أزلي قائم به أزلا، دون إقرار بحدوث آحاده ، وقدم نوعه ، والذي عليه السلف ٠

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج٢ ص ١٠٠، وانظر : شرح المواقف : ج٣ ص ٧٥ ٠

وتبعه عليها الجهم بن صفوان(١) . ثم احتضنتها المعتزلة ، وبالغت في ترويجها ، بتأويلات تأولوا بها نصوص الشرع ، وحاولوا تصدير هذا الرأي في الأمة ، ونشره بين الناس ، وإلزام كافة علماء الأمصار القول به ، وذلك لما كانت الدولة لهم أيام الخليفة المأمون، ومن بعده ، وقد ولد إيمان المعتزلة بهذا الرأي من جهة ، والسعي في إلزام الناس، وعلى وجه الأخص العلماء ، به من جهة أخرى ، بامتحانهم ، وضربهم ، كما ضرب الإمام أحمد ، رحمه الله تعالى ، وغيره من العلماء الأجلاء ، بل حتى قتلهم ، كما فعل بغير واحد من العلماء ، موجة عارمة من السخط والإنكار الشديدين في الأمة كلها . وكانت هذه الفتنة سبباً مباشراً لعداء أهل السنة لفكر المعتزلة والجهمية ، وبغضهم له ، لما أن إجبار الناس على العقائد ، التى لم يدل عليها الشرع ، بل ثبت ماهو خلافها ، تحت وطأة التهديد بصنوف من العذاب ، والقتل ، سابقة لم يكن لها مثيل من قبل في الإسلام .

وعلى الرغم من رضوخ بعض علماء أهل السنة لرأي المعتزلة في القول بخلق القرآن ، تحت وطأة التهديد والتخويف ، إلا أن فئة من الأئمة الأعلام رفض هذه المقولة ، وصبر واحتسب الأمر لله تعالى ، وآثر الآخرة على الأولى ، فمنهم من قضى نحبه في سجنه ، ومنهم من مات في أغلاله ، ومنهم من كشف الله به هذه الغمة، وأزال به تلك الفتنة ، مثل الإمام المبجل ، أحمد بن حنبل ، بعدما شغلت هذه الفتنة ردحاً من الزمن ، توالى على امتحان العلماء فيها ثلاثة من خلفاء بني العباس، وهم المأمون ، وكان الداعي الأكبر إليها ، ومن بعده المعتصم ، ثم الواثق.

وقبل الشروع في نقد كلام السعد أذكر هنا أهم آراء الفرق والمذاهب في حقيقة الكلام الإلهي وهي :-

---

(١) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة ج٣ ص ٣٨٢ ، الأسماء والصفات : ص ٣٢٥، شرح العقيدة الأصفهانية : ص ٦٠ ، مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٢٦-٢٧، ص ١١٩، ص ١٦٣، ص ٥٠٤، مذهب السلف القويم ، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل : ج٣ ص٣٥٣، وانظر : الإمام أحمد بن حنبل لأبي زهرة : ص ٤٦ .

١- ذهب الصابئة وفلاسفة الإسلام، كابن سينا، والفارابي، وغيرهما ، إلى أن كلامه تعالى ليس كلاماً قولياً ، بل كلامه فعلي ، وهو خلق المعرفة الضرورية بالأمر، والنهي، والخبر ، وغير ذلك ، عن طريق الفيض المعرفي ، بتجسد المعاني وانحطاطها من علو في نفس النبي ، ثم يعبر عنها النبي بالألفاظ(١)٠

وكما قال ابن تيمية ، هي المعاني المفاضة على النفوس ، إما من العقل الفعال ،وإما من غيره ٠ لذا فتجد هؤلاء يقولون : إنما كلم الله موسى من سماء عقله ، أي بكلام حدث في نفسه ، لم يسمعه من خارج(٢)٠

٢- وذهب الجهمية ، والمعتزلة(٣) ، والزيدية(٤) ، وكثير من الشيعة(٥) إلى أن كلام الله تعالى فعل من أفعاله ، لاصفة له ، لأنه حروف وأصوات ، وهي حادثة ، ضرورة كونها أعراضاً ، اللاحق منها مشروط بانقضاء السابق ، فهو عندهم مخلوق ، خلقه الله تعالى منفصلاً عنه ، كسائر خلقه ٠

وبعضهم يتحاشى القول بخلقه ، ويكتفي بلفظ «الحدوث» لدفع إيهام الاختلاق والافتراء من لفظ «الخلق»٠

---

(١) انظر : مبادئ الموجودات : ص ٧٩-٨٠، آراء أهل المدينة الفاضلة : ص١١٤-١١٦، الفوز الأصغر : ص ١٠١ ومابعدها ، نهاية الأقدام : ص ٢٧٠-٢٧٣ ، ص ٢٩٥ ٠

(٢) انظر : منهاج السنة : ج٢ ص ٣٥٩ ، وانظر : مجموعة الرسائل والمسائل : ج٣ ص٤٥٤ ومابعدها ، مذهب السلف القويم ، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل : ج٣ ص٣٧٢، الجواب الصحيح : ج٢ ص ١٦٢، التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى : ج٥ ص٢٦٥ ٠

(٣) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٣٠٦ ، ص ٣٠٩ ، ص ٣٣١ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٥٢٧ ومابعدها ، المغني في أبواب التوحيد : ج

وانظر : مقالات الإسلاميين : ص ٥٨٢ ، منهاج السنة النبوية : ج٢ ص٣٥٩-٣٦٠ ٠

(٤) انظر : مصباح العلوم : ص ١٨-١٩ ، وانظر : مقالات الإسلاميين : ص ٥٨٢، منهاج السنة النبوية : ج٢ ص ٣٥٩-٣٦٠ ٠

(٥) انظر : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد : ص ٦٠ ، ص ٦٥-٦٨ ، وانظر : مقالات الإسلاميين : ص٥٨٢ ، منهاج السنة : ج٢ ص ٣٥٩-٣٦٠ ٠

وبطلان هذا المذهب والذي قبله ظاهر ، إذ مقتضاهما نفي كون الله تعالى متكلماً ومتصفاً بالكلام على الحقيقة، لأن المتكلم من قام به الكلام ، لامن أفاض علمه، أو خلق الحروف في بعض المحال ، لأن نسبة الكلام الذي هو الحروف والأصوات إلى المحال ، لا إلى الله تعالى ، ومعلوم بضرورة العقل، والشرع، واللغة أن المتكلم من قام به الكلام ، والمتصف بالكلام من قامت به تلك الصفة ، لا خالقها ومفيضها في غيره ، إذ الكلام والتكلم ينسب حينئذ إلى تلك المحال(١) ·

٣- وذهب عبدالله بن سعيد بن كُلَّاب إلى أن كلام الله تعالى قديم ، قائم بذات الله تعالى ، كما أن العلم قائم به ، والقدرة قائمة به ، وأن الكلام ليس بحروف ولاأصوات ، ولاينقسم ، ولايتجزأ ولايتبعض ، ولايتغاير ، وأنه معنى واحد قائم بالله عز وجل ، وأن الرسم هو الحروف المتغايرة ، وهو قرآءة القرآن، وأنه خطأ أن يقال : كلام الله هو هو أو بعضه ، أو غيره · وأن العبارات عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير ، وكلام الله ليس بمختلف ولامتغاير، كما أن ذكرنا الله ، عز وجل ، يختلف ويتغاير، والمذكور لايختلف ولايتغاير، وإنما سُمِّي كلام الله سبحانه عربياً ، لأن الرسم الذي هو العبارة عنه ، وهو قراءته، عربي · ولم يزل الله متكلماً قبل أن يُسَمَّى كلامه أمراً ، وقبل وجود العلة التى لها سُمِّي كلامه أمراً ، وكذلك القول في تسمية كلامه نهياً وخبراً· وأنكر أن يكون الباري لم يزل مخبراً ، أو لم يزل ناهياً ·

وهو أول من اشتهر عنه هذا القول في الاسلام(٢) · ورأيه هذا يدل على عدم انقسام الكلام في الأزل إلى تلك الأقسام ، وإنما يكون ذلك فيما لايزال ·

---

(١) انظر : منهاج السنة النبوية : جـ٢ ص ٣٧٣ - ٣٧٤ ، جـ٣ ص ٣٥٥ - ٣٥٦ ·

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٥٨٤ - ٥٨٥ ، وانظر : منهاج السنة : جـ٢ ص ٣٦٠، مذهب السلف القويم ، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل : جـ٣ ص ٣٥٣ ، ص ٣٧٧ ·

وقد نسب ابن تيمية هذا المذهب إلى أبي الحسن الأشعري ، أيضاً(١)٠ إلا أن أتباعه المتأخرين افترقوا في فهم هذه الصفة عنه ، هل كلام الله تعالى عنده معنى قائم بالنفس ، ليس بحروف ولا أصوات ، أم أنه المعنى واللفظ معاً؟

فالذي عزاه إليه الشهرستاني ، القول بالرأي الأول ، حيث قال : وصار أبوالحسن الأشعري إلى أن الكلام معنى قائم بالنفس وبذات المتكلم ، وليس بحروف ولاأصوات(٢)٠

بينما يرى عضدالدين الإيجي أن معنى الكلام النفسي عند الشيخ يجب حمله على أنه أراد به المعنى الشامل للفظ والمعنى جميعاً ، وأنه قائم بذاته تعالى(٣)٠

وقد ذهب إلى هذا الرأي العضد الإيجي(٤) ، وذكره السعد في شرح العقائد النسفية ناسباً إياه إلى بعض المحققين ، دون أن يصرح باسم شيخه العضد(٥)٠ وقد مال إليه السعد بعض الميل دون أن يصرح به ٠ كما سيأتي عند مناقشته في موضعه ٠ إن شاء الله تعالى ٠

---

(١) انظر : منهاج السنة : ج٢ ص ٣٦٠ ٠

(٢) نهاية الأقدام : ص ٣٢٠ ، وانظر : ص ٢٩١ ، وانظر : الملل والنحل : ج١ ص ٩٦، الأشعري : ص ١١٩-١٢٠. وكذا نسبه إليه ابن تيمية في مواضع كثيرة من كتبه ، انظر على سبيل المثال :

(٣) انظر : شرح المواقف : ج٣ ص ٨٥-٨٦ ، شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية : ج٢ ص ٢٣٣-٢٣٨ ٠

(٤) انظر : حاشية ملا أحمد على شرح النسفية ، ضمن المجموعة البهية : ج١ ص ١٢٨، حيث نسب إليه التفرد بهذا الرأي ٠

(٥) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٦-٤٧ ٠

وهذا الرأي قريب من رأي بعض الحنابلة، وفرقة السالمية ، الآتي ذكرها ٠

ثم إن مذهب ابن كُلَّاب صار مذهب جمهور الأشاعرة(١) ، مع اختلاف في بعض الدقائق ، التى لاتضر ٠

وقد نسب ابن تيمية إلى بعض الأشاعرة ، وهو الجويني ومن تبعه من متأخري الأشعرية ، أن كلام الله تعالى مشترك بين المعنى القديم القائم بالذات، وبين مايخلقه في غيره من الأصوات(٢)٠

ونحن إذا دققنا النظر في هذا الرأي، وجدناه لايختلف عن رأي سائر الأشاعرة، لأن القول بالاشتراك ، وإن أفاد ظاهره مغايرة مذهب أبي الحسن الأشعري ، إلا أنه لما كان هذا الاشتراك اشتراكاً لفظياً ، وكان إيقاع حقيقة الكلام على القائم بالنفس ، كان إيقاعه على الحروف والأصوات ، أي العبارات ، من قبيل المجاز ، ومن قبيل تسمية الدال باسم المدلول ، كما تقدم عن السعد ، وكما سيأتي زيادة تحرير له في النقد ٠

فَعَدُّ هذا الرأي مغايرا لرأي الأشاعرة فيه تسامح ٠

ورأي ابن كلاب والأشاعرة ، هو رأي الماتريدي(٣) ، والماتريدية(٤)٠

---

(١) انظر : الإنصاف : ص ٩٩ ، ص ١٠٦ ومابعدها ، تمهيد الأوائل : ص ٢٨٣ ، أصول الدين : ص ١٠٦-١٠٨ ، الأسماء والصفات : ص ٣٤٦ ، لمع الأدلة : ص ٩١-٩٢، العقيدة النظامية : ص ٢٧-٢٨ ، الإرشاد : ص ١٠٤ ومابعدها ، قواعد العقائد : ص ١٨٢-١٨٤، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٧٥، نهاية الأقدام : ص ٢٨٨ ومابعدها ، ٣٢٠ ومابعدها ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٧٨-١٨٠ ، غاية المرام : ص ٨٨ ومابعدها ، المواقف : ص ٢٩٤ ، شرح المواقف : ج٣ ص ٧٨ ومابعدها ٠

(٢) انظر : منهاج السنة : ج٢ ص

(٣) انظر : رسالة في العقائد للماتريدي ، ضمن مجموعة المتون القديمة في العقائد : ص ١١-١٢، منهاج السنة : ج٢ ص ٣٦٢، تبصرة الأدلة : ج١ ص ٣١٢ ٠

(٤) انظر : بحر الكلام : ص ٣١ ومابعدها ، تبصرة الأدلة : ج١ ص ٢٨٧، المسايرة : ص ٣٢ ومابعدها ، إشارات المرام : ص ١٣٩ ومابعدها ، ضوء المعالي : ص ٣٠-٣١، شرح الفقه الأكبر : ص ٢٥ ومابعدها ٠

٤- وذهبت السالمية(١) وبعض الحنابلة ، وطائفة من أهل الكلام، والحديث إلى أن كلام الله تعالى حروف وأصوات قديمة ، لازمة لذات الرب ، جل وعلا ، أزلاً وأبدا ، وأن كلامه غير متعلق بمشيئته وقدرته(٢)٠

٥- وذهبت الكرامية إلى أن كلامه، تعالى، حروف وأصوات ، وأنه يتكلم بمشيئة وقدرته ، بالقرآن العربي وغيره ، لكن عندهم أن الله تعالى تكلم بعد أن لم يكن متكلماً ، إذ لايمكنه أن يتكلم بمشئته أزلاً ، لامتناع حوادث لا أول لها ٠ وعندهم أن كلامه حادث، في ذاته ، كما أن أفعاله حادثة في ذاته(٣)٠ وهم يفرقون بين الكلام والقول ، ويرون أن كلامه قدرته على التكلم ، وهو قديم، وقوله حادث قائم بذاته ، وهو المنتظم من الحروف المسموعة ٠ وقالوا : إنه قوله الذي هو الحروف المسموعة حادث لامحدث ، وفرقوا بينهما ، بأن كل ماله ابتداء إن كان قائماً بالذات فهو حادث بالقدرة وغير محدث ، وإن كان مبايناً للذات فهو محدث بقوله كن ، لا بالقدرة(٤)٠

---

(١) أتباع أبي عبدالله،محمد بن أحمد بن سالم ، وابنه أحمد ، وقد تتلمذ الأب على مشايخ، منهم سهل بن عبدالله التستري ، لذا فغلبت عليه وعلى فرقته نزعة صوفية إلى جانب النزعة الكلامية . توفي الأب سنة ٢٩٧هـ، والابن سنة ٣٥٠هـ. من علماء مدرسة السالمية الشيخ أبوطالب المكي،صاحب كتاب «قوت القلوب» انظر : طبقات الصوفية : ص٤١٤-٤١٦، دائرة المعارف الإسلامية : ج١١ ص٦٩-٧٢.

(٢) انظر: مذهب السلف االقويم ، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل : ج٣ ص ٣٥٣، ص ٣٦٦، ص٣٧٨، منهاج السنة : ج٢ ص ٣٦٠ ، معالم أصول الدين : ص ٦٧-٦٨، المواقف : ص ٢٩٣، الصحائف الإلهية : ص ٣٥٢ ، شرح المقاصد : ج٢ ص ٩٩ ٠

(٣) انظر : منهاج السنة : ج٢ ص ٣٦١ ، مذهب السلف القويم ، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل : ج٣ ص ٣٧٩ ٠

(٤) انظر : أصول الدين : ص ١٠٦ ، الفرق بين الفرق : ص ٢١٩، غاية المرام : ص ٨٩، شرح المقاصد : ج٢ ص ٩٩-١٠٠ ٠

٦- وذهب السلف ، وأكثر أئمة الحديث، والفقه إلى أنه تعالى يتكلم بمشئته وقدرته ، بالقرآن العربي وغيره ، وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء ، ومتى شاء ، وكيف شاء ، بكلام يقوم به ، وهو يتكلم به بصوت يُسمع ، وأن نوع الكلام أزلي قديم ، وإن لم يكن نفس الصوت والحرف المعين قديماً ٠ فالله تعالى يتكلم بصوت وحرف نفسه ، القائم به ، فما تكلم به ، فهو قائم به ، ليس مخلوقاً، منفصلاً عنه ، فلا تكون الحروف التى هي مباني الكتب السماوية مخلوقة ، لأن الله تكلم بها(١)٠

وبعد هذا التمهيد الموجز أشرع في نقد كلام السعد ٠

ماتقدم من آراء السعد في صفة الكلام ، تنقسم بحسب القبول والرد إلى قسمين :-

١- القسم الأول : ماكان مصيباً فيه ٠

٢- القسم الثاني : ماكان مخطئاً فيه ٠

وسيكون مسلكي في نقد آراء السعد بالنقد التفصيلي لذينك القسمين .

نقد القسم الأول من آراء السعد :

لقد أصاب السعد في بعض آرائه السابقة ، وهي :

أ - إثبات كونه تعالى متكلماً ، وأدلته على ذلك ، وإثبات الكلام ، صفة أزلية قائمة به ، مغايرة للعلم والإرادة ، والأدلة على كل ذلك ٠

ب - كون المكتوب في اللوح المحفوظ، والمصاحف، والمتلو والمقروء بالألسنة والمحفوظ بالصدور، مغايراً لنقوش الكتابة، والمداد، والورق، والجلد، وتلاوة العبد

---

(١) انظر : منهاج السنة : ج٢ ص ٣٦٢، مذهب السلف القويم ، ضمن مجموعة الرسائل : ج٣ ص٣٦١، ص ٣٧٩-٣٨٠ ٠

الذي هو لفظه المكتسب ، وحروفه وأصواته الحادثة ، وارتسام الحروف والمعاني في المخيلة ، فالأول هو القرآن الكريم ، والثاني المضاف الى أكساب العباد حادث، وليس هو القرآن الكريم ٠

ج - التعبير عن «اللفظ» «بالنظم» ، ومنع القول بحلول كلامه في لسان، أو قلب، أو مصحف ، وإن كان المراد هو اللفظ ، وذلك رعاية للأدب ، واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى الكلام الحقيقي الأزلي ٠

وهذا تفصيل لها :-

لاشك في أن إثبات كونه تعالى متكلماً هو مذهب السلف ، وأهل السنة قاطبة ، لما استدل به السعد من تواتر النقل عن الأنبياء ، ولإجماع أمة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، على ذلك ، ذلك أن كل نبي ، كان يبعث إلى قومه كان يعلمهم ، هذا الأمر ، والكتب السماوية السابقة ، أكبر شاهد على ذلك ، إذ هي بإجماع أتباع الأديان السماوية ، كلام الله تعالى ٠

وفي كتاب الله تعالى أدلة كثيرة على إثبات كونه تعالى متكلماً ، كالألفاظ الدالة على «الكلام» و «القول» و «التحديث» و «الإنباء» و «المناداة» و «الإذن»

فمن الأول ، قوله تعالى : ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله﴾(١) ، وقوله تعالى : ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾(٢) ، وقوله تعالى : ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿وماكان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً﴾(٤) ،

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٥٣ ٠

(٢) سورة النساء ، الآية ١٦٤ ٠

(٣) سورة الأعراف ، الآية ١٤٣ ٠

(٤) سورة الشوري ، الآية ٥١ ٠

وقوله تعالى : ﴿إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لاخلاق لهم في الآخرة ولايكلمهم الله ولاينظر إليهم يوم القيامة﴾(١) ، وقوله تعالى :﴿أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ماعقلوه وهم يعلمون﴾(٢) ، وقوله تعالى : ﴿قال ياموسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته﴾(٤) ، وقوله تعالى : ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾(٥)٠

فهذه الآيات بعضها يثبت كلام الله تعالى صراحة ، وقطعا الإضافة فيها من باب إضافة الصفة إلى الموصوف ، فيكون الله تعالى متصفاً بالكلام بنفس تلك الآيات، وبعضها يثبت له التكلم ، وهذا ، أيضاً يدل على ثبوت صفة الكلام له تعالى ، كما تقرر سابقاً ، عن السعد ، من أن إثبات المشتق يستلزم إثبات مأخذ الاشتقاق ٠

ومن الثاني قوله تعالى : ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾(٦) ، وقوله تعالى : ﴿إذ قال الله ياعيسى إني متوفيك ورافعك إليّ﴾(٧) ، وقال تعالى : ﴿ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾(٨) ، والآيات في هذا الأمر كثيرة ٠

ومن الثالث قوله تعالى:﴿الله نزل أحسن الحديث كتاباًمتشابهاً﴾(٩) ،وقوله تعالى:

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ٧٧ ٠
(٢) سورة البقرة ، الآية ٧٥ ٠
(٣) سورة الأعراف ، الآية ١٤٤ ٠
(٤) سورة الأعراف ، الآية ١٥٨ ٠
(٥) سورة التوبة ، الآية ٦ ٠
(٦) سورة البقرة ، الآية ٣٠ ٠
(٧) سورة آل عمران ، الآية ٥٥ ٠
(٨) سورة السجدة ، الآية ١٣ ٠
(٩) سورة الزمر ، الآية ٢٣ ٠

﴿فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين﴾(١) ، وقوله تعالى : ﴿ومن أصدق من الله حديثاً﴾(٢) ، وغيرها من الآيات ٠

ومن الرابع ، قوله تعالى : ﴿قد نبأنا الله من أخباركم﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿قال نبأني العليم الخبير﴾(٤) ، وقوله تعالى : ﴿ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون﴾(٥) ، وغيرها من الآيات ٠

ومن الخامس قوله تعالى : ﴿وإذ نادى ربك موسى أن ائت القوم الظالمين﴾(٦) ، وقوله تعالى: ﴿هل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى﴾(٧) ، وقوله تعالى : ﴿فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة﴾(٨) ، وقوله تعالى : ﴿ويوم يناديهم فيقول ماذا أجبتم المرسلين﴾(٩) وغير ذلك من الآيات ٠

ومن السادس قوله تعالى : ﴿وماكان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله﴾(١٠) ، وقوله تعالى : ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾(١١) ، وقوله تعالى:﴿يوم يأت لاتكلم نفس إلا بإذنه﴾(١٢) وغير ذلك من الآيات٠

---

(١) سورة الطور ، الآية ٣٤ ٠ (٢) سورة النساء ، الآية ٤٢ ٠
(٣) سورة التوبة ، الآية ٩٤ ٠
(٤) سورة التحريم ، الآية ٣ ٠
(٥) سورة التوبة ، الآية ٩٤ ، سورة الجمعة ، الآية ٨ ٠
(٦) سورة الشعراء ، الآية ١٠ ٠
(٧) سورة النازعات ، الآية ١٥، ١٦ ٠
(٨) سورة الأعراف ، الآية ٢٢ ٠
(٩) سورة القصص ، الآية ٦٥ ٠
(١٠) سورة غافر ، الآية ٧٨ ٠
(١١) سورة البقرة ، الآية ٢٥٥ ٠
(١٢) سورة هود ، الآية ١٠٥ ٠

وهذه الألفاظ كلها مثل «التحديث» و «الإنباء» و «المناداة» و «الإذن» تفيد ثبوت صفة الكلام لله تعالى ، إذ بدون الكلام لايتحقق شيئاً منها ، إذ الكلام شرط فيها ·

وقد جاء في السنة المطهرة أحاديث كثيرة تفيد كون الله تعالى متكلما ، ومتصفاً بالكلام ، من ذلك حديث الشفاعة الطويل ، والذي جاء فيه : «ولكن ائتوا موسى عبدا آتاه الله التوراة وكلمه تكليما»(١)· ومن ذلك ماجاء في حديث رؤية الرب ، جل وعلا ، وبعض أهوال يوم القيامة ، وقد جاء فيه : «ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد، ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار ، وهو آخر أهل النار دخولاً الجنة ، ··· ثم يقول الله : هل عسيت إن أعطيت ذلك أن تسألني غيره»(٢) وتمام الحديث قد جاء فيه كلام الله تعالى في أكثر من مرة لعبده هذا ·

ومن ذلك قوله ، صلى الله عليه وسلم : «إن الله تبارك وتعالى إذا أحب عبداً نادى جبريل : إن الله قد أحب فلاناً فأحبه فيحبه ···»(٣)·

ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : «احتج آدم وموسى ، فقال موسى : أنت آدم الذي أخرجت ذريتك من الجنة ، قال آدم : أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته وكلامه ···»(٤)·

ومنه قوله ، صلى الله عليه وسلم : «فضل كلام الله على سائر الكـــــلام

---

(١) الحديث أخرجه البخاري ، كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى ولتصنع على عيني ، ج٤ ص ٢٧٩ ، وباب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة ، ص ٢٨٦ ·

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ ، ج٤ ص ٢٨٤، وانظر كتاب التوحيد ، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم : ج٤ ص ٢٩٩ ·

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب التوحيد ، باب كلام الرب مع جبريل : ج٢ ص٢٩٥·

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قوله «وكلم الله موسى تكليما» : ج٤ ص ٣٠٠ ·

كفضل الله على خلقه»(١)٠

ومنه أنه ، صلى الله عليه وسلم ، كان يعوذ الحسن والحسين ، ويقول : «إن أباكما كان يعوذ بها إسماعيل وإسحاق ، أعوذ بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامة»(٢)٠

ومنه قوله ، صلى الله عليه وسلم : «من نزل منزلاً ثم قال : أعوذ بكلمات الله التامات من شر ماخلق، لم يضره شيء حتى يرتحل من منزله ذلك»(٣)٠

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة ، ليس هذا محل استقصائها ٠ وكلها تدل دلالة أكيدة على اتصافه تعالى بتلك الصفة ٠

وإجماع علماء ، أمة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، على هذا الأمر ، مما لانزاع فيه ، وهو ، أيضاً ، دليل قاطع على ثبوت صفة الكلام له تعالى(٤) ، فإن أمة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، معصومة في اجتماعها ، عن الخطأ والضلالة، خاصة الإجماع المبني على الأدلة الشرعية الظاهرة ٠

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، والدارمي في سننه : ج٢ ص ٣١٧ ، حديث رقم (٣٣٥٩)٠

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ، في كتاب الأنبياء ، باب «يزفون : النسلان في المشي» : ج٢ ص ٢٣٩ ٠

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الذكر والدعاء ، باب التعوذ من سوء القضاء ، ج٢ ص ٤٧٧ ٠

(٤) انظر : رسالة الثغر : ص ٦٤ ،

خلق أفعال العباد : ص ٢٩ ومابعدها ، ص ٩٦ ، الشريعة للآجري : ص ٧٥ ومابعدها ، ص ٢٩٩ ومابعدها ، رد الدارمي على بشر المريسي : ص ١١١ ومابعدها، الرد على الجهمية للدارمي : ص ٧١ ومابعدها ، ص ٨٢، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج١ ص ٢٢٧-٣١٢ ، الحجة في بيان المحجة : ج١ ص ٢٣١-٢٤٢ ، التوحيد لابن خزيمة : ص ١٣٦ ومابعدها ٠

لقد أجاد السعد وأصاب عندما استدل على كونه تعالى متكلماً بالسمع إذ هو من أدلة أهل السنة على هذا المطلب، ولم يلتفت إلى الرأي المانع منه، استناداً إلى لزوم الدور ، حيث يتوقف الإيمان بكونه، تعالى، متكلماً على ثبوت كلامه ، الذي يبلغه الرسول ، والايمان بكلامه الذي يبلغه الرسول على ثبوت كونه تعالى متكلماً. وهذا لايصح ، لأن من ينكر كون البارى تعالى متكلماً ، فبالضرورة ينكر تصور الرسول ، إذ معنى الرسول المبلغ لرسالة المرسل ، فإن لم يكن الكلام متصوراً في حق من ادعى أنه مرسل ، كيف يتصور الرسول ؟(١).

وبعبارة أدق : صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه ، وأنه إخبار عن كونه صادقاً ، وهو كلام خاص له تعالى ، فإثبات الكلام به دور(٢).

وقد أجاب السعد بما أجاب به من تقدمه من المتكلمين، بما تقدم ذكره في العرض ، ذلك أن إثبات كلام الله تعالى بإخبار الرسول ، والعلم بصدق الرسول ، لايتوقف على العلم بكونه تعالى متكلماً ، لأنه مهما علمنا أنه لايجوز ظهور المعجزة على الكاذب ، علمنا صدقه ، سواء علمنا كلام الله تعالى، أو لم نعلمه(٣)، فغير مسلم كون تصديق الله، تعالى، رسوله . كلاماً، وهو إخباره بكونه صادقاً ، بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه(٤).

وهذا هو الجواب عن الاعتراض عليه ، أيضاً ، بامتياز معجزة سيدنا محمد ، صلى الله عليه وسلم ، عن معجزات سائر الأنبياء ، بأنها الكلام بعينه ، الذي هو القرآن الكريم ، فليس ثمة معجزة أخرى ، تحدى بها قومه غيرها .

فيقال : إن الإيمان والتصديق بنبوة سيدنا محمد ، صلى الله عليه وسلم ،

---

(١) هذا ماذهب إليه الغزالي ، انظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٧٤ .

(٢) انظر: المواقف : ص ٢٩٣، شرح المواقف : ج٣ ص ٧٥، وانظر : المحصل : ص ٢٥٢ .

(٣) انظر : المحصل : ص ٢٥٢ .

(٤) انظر : المواقف : ص ٢٩٣ ، وشرحه : ج ٣ ص ٧٥ .

غير متوقفة على التصديق بكون الله تعالى متكلماً ، بل ذات القرآن الكريم معجزة من حيث عجز البشر عن الإتيان بمثله ، سواء ثبت كلامه تعالى أو لم يثبت ، فالمنكر لكون الرب ، تعالى ، متكلماً ، إذا ماقرأ كلام الله تعالى، وتيقن إعجازه من حيث استحالة إتيان البشر بمثله ، آمن بصدق النبي وبرسالته من حيث الجملة، وبعد تحقق الإيمان من حيث الجملة بصدق النبي ، صلى الله عليه وسلم ، يتحقق الإيمان بتفاصيل العقائد · على أن ثمة معجزات أخر للنبي ، صلى الله عليه وسلم، سوى القرآن الكريم ، تدل على صدقه(١) · ومن أعظم معجزاته ، صلى الله عليه وسلم ، بعد القرآن الكريم ، الكمال الخلقي ، الذي تميز وانفرد به عن سائر الناس ، حتى سماه قومه ، قبل الإسلام ، الصادق الأمين ، ونحن نعلم قطعاً أن إيمان أم المؤمنين خديجه ، وأبوبكر الصديق ، وعلي بن أبي طالب ، وغيرهم ، في مبتدأ البعثة ، التي لم ينزل من القرآن الكريم ، إلا مفتتح سورة «العلق» ، لم يتوقف على نظرهم في إعجاز هذا القدر اليسير المنزل ، كما هو مدون في كتب السيرة ، كما أنه قد أسلم في فترة الوحي بعد نزول هذه الآيات ، طائفة من المسلمين(٢) · وإنما كان إيمان هؤلاء وتصديقهم بنبوة سيدنا محمد ، صلى الله عليه وسلم ، قد تم لما شاهدوا من خلقه الكامل الأتم ، الذي يحيل كذبه على رب العالمين ·

أما الدليل العقلي الذي استدل به ، فهو دليل عقلي صحيح ، دل عليه الشرع ، وهو من أدلة علماء الأمة في إثبات صفات الكمال لله تعالى ، على نحو ماتقدم في صفة الحياة، والسمع، والبصر ، من أنه ذو مسلكين: المسلك الأول : مسلك استلزام ثبوت الضد لله تعالى ، وهو الخرس ، إن لم يثبت له الكلام، والضد نقص ، يجب نفيه عنه ، لأن القابل للشيء لايخلو عنه وعن ضده · والكلام كمال ، ومصحح ثبوت الكلام له تعالى الحياة · وهـذا المسـلك أخذ به متقدمو

---

(١) انظر : شرح المواقف : جـ٣ ص ٧٥ ، وانظر : الدر النضيد : ص ١٥٤ ·

(٢) انظر : الدر النضيد : ص ١٥٤-١٥٥ ·

المتكلمين(١) ، كما مر هناك ٠

والمسلك الثاني : مسلك ثبوت الكمال لله تعالى ، وأن الخلو عنه نقص ، سواء فرض ثبوت الضد ، أو لم يفرض ٠ وهذا المسلك لايرد عليه الاعتراض من كون تقابل تلك المعاني المتضادة بالنسبة لله تعالى ، تقابل العدم والملكة ، بخلاف المسلك الأول ، كما مر كل ذلك في صفة الحياة، والسمع، والبصر ٠

وقد سلك الغزالي في إثبات صفة الكلام لله تعالى هذا المسلك،(٢) وهي طريقة الكمال المشار إليها سابقاً ، من كون كل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولى ٠ لأن ذات الخلو نقص ٠

وماذكره السعد من ميله إلى هذا المسلك الأخير في إثبات هذه الصفة بطريق العقل ، بالاعتراض على المسلك السابق بقوله : «وإن نوقش في كونه نقصاً ، سيما إذا كان مع قدرة على الكلام ، كما في السكوت ، فلاخفاء في أن المتكلم أكمل من غيره ، ويمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق» قد مر جوابه عند نقد كلامه فيما يناسب هذا المقام في صفة الحياة، والسمع، والبصر ، فلايعاد هنا ٠

والسعد لم يستوف جميع الأدلة العقلية على كونه تعالى متكلماً ٠ فأضيف إلى ماذكره ، مااستدل به الإمام أبوإسحاق الاسفرائيني ، وهو الاستدلال بعلمه على كلامه ، حيث قال : دلت الأفعال بإتقانها وإحكامها على أنه تعالى عالم ، ويستحيل أن يعلم شيئاً ، ولايخبر عنه ، فإن الخبر والعلم متلازمان ، فلايتصور وجود أحدهما دون الثاني ، ومن لاخبر عنده عن معلومه لايمكنه أن يخبر غيره عنه ، ومن المعلوم أن الباري يصح منه التكليف، والتعريف، والإخبار، والتنبيه، والإرشاد

---

(١) انظر على سبيل المثال : رسالة الثغر : ص ٦٤-٦٥ ، اللمع : ص ٣٦-٣٧ ، تمهيد الأوائل : ص ٤٦، الإنصاف : ص ٣٧، التبصير في الدين : ص ٩٩، لمع الأدلة : ص ٨٥. والجويني في كتابه «الإرشاد» جعل طريق إثبات هذه الصفة السمع دون العقل ، كما تقدم النقل عنه في صفتى السمع والبصر ٠

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٧٤، وانظر : المطالب العالية : ج٣ ص ٢٠٦-٢٠٧٠

والتعليم ، فوجب أن يكون له كلام وقول، يكلف، ويعرف، ويخبر، وينبه بذلك ، وهذا يثبت كونه متكلماً(١)٠

ويمكن الاستدلال عقلاً على ثبوت هذه الصفة لله تعالى ، إضافة إلى مااستدل به السعد ، بدليل الأمر والنهي، التي هي من لوازم الألوهية والقهر ٠ ذلك أنه سبحانه وتعالى آمر، ناه ، لأن الذي له التصرف في إبداع الخلق وتغييره قهراً ، كان له توجيه الأمر والنهي ، إذ لايكون إلٰهاً من لايقتدر على ذلك ، وإذا ثبت كونه آمراً ناهياً ، ثبت له صفة الكلام(٢). وقد أشار سبحانه وتعالى ، إلى ذلك بقوله : ﴿ألا له الخلق والأمر﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره﴾(٤) ، وقوله تعالى : ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾(٥) ٠

ثم إن الكلام من خصائص الألوهية ، فالذي لايتكلم لايكون حياً ، فضلاً أن يكون إلٰهاً ، وقد عاب سيدنا إبراهيم ، عليه السلام ، على المشركين عبادتهم الأصنام التي هي لاتسمع، ولاتبصر، ولاتتكلم ، فأقام حجته عليهم ، بعدما كسرها وجعلها جذاذاً - وبعدما قالوا له :﴿أأنت فعلت هذا بآلهتنا ياإبراهيم﴾(٦) ،

---

(١) انظر : نهاية الأقدام : ص ٢٦٩ ، غاية المرام : ص ٩٠ ، وقد ضعفه الآمدي ٠ واستدل به ابن رشد ، أيضاً ٠ انظر : مناهج الأدلة : ص ١٦٢ ٠

(٢) انظر : العقيدة النظامية : ص ٢٥-٢٦، نهاية الأقدام : ص ٢٦٨-٢٦٩، شرح العقيدة الأصفهانية : ص ٤٨، ص ٥٥-٥٦ ٠

وقد ضعف هذا الدليل بعض المتكلمين ، كالغزالي والرازي ، والآمدي ، وحتى ابن تيمية في بعض كتبه ٠

انظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٧٤، المحصل : ص ٢٥١، غاية المرام : ص ٨٩، التسعينية لابن تيمية ، ضمن الفتاوى الكبرى : جـ٥ ص ١٥٩-١٦٠ ٠

(٣) سورة الأعراف ، الآية ٥٤ ٠

(٤) سورة الروم ، الآية ٢٥ ٠

(٥) سورة النحل ، الآية ٤٠ ٠

(٦) سورة الأنبياء ، الآية ٦٢ ٠

بقوله : ﴿بل فعله كبيرهم هذا فأسألوهم إن كانوا ينطقون﴾(١) ، فاحتج عليهم بأن الأصنام إذا لم تكن ناطقة متكلمة ، لم تكن آلهة ، وان الإله لايكون غير ناطق ، ولامتكلم(٢) ، كما احتج الله تعالى على عبدة العجل بنفي الألوهية عنها، بكونها عاجزة عن القول والكلام ، حيث قال تعالى : ﴿أفلا يرون ألايرجع إليهم قولاً، ولايملك لهم ضراً ولانفعاً﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿ألم يروا أنه لايكلمهم ولايهديهم سبيلاً﴾(٤)، فلو كان الله تعالى عاجزاً عن الكلام ، ففيما عاب على العجل عجزه عن ذلك(٥)٠

ويمكن الاستدلال عليه ، أيضاً ، بأن الله تعالى هو الذي وهب العباد صفة الكلام ، وهو الذي علمهم ذلك وأنطقهم ، وهي صفة كمال فيهم ، إذ لولاها لكانوا بمنزلة البهائم والحيوانات العُجْم ٠ ويستحيل لواهب الكمال خلوه منه ، وعجز المنعم والمتفضل عن الكلام(٦)٠

وإذا ثبت كونه تعالى متكلماً، وأنه متصف بالكلام ثبت، قطعاً، قيام صفة الكلام به ، لأنه من المعلوم بالفطرة، والشرع، والعقل، واللغة، أن المتكلم هو الذي قام به الكلام، لاماخلقه في غيره ، كما يقول المعتزلة ، فيجعلون الكلام من فعله لامن صفته ، وأن كلامه تعالى عندهم ، مخلوق خلقه، تعالى، منفصلاً عنه، إما في الهواء، أو في الشجرة ، أو غير ذلك ، وكل هذا باطل ، لأنه يلزم منه نسبة صفة الكلام إلى من قامت به من تلك المخلوقات ، لا إلى الله تعالى ، وكل هذا مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف ، وهو مناقض لأقوال الأنبياء ونصوصهم(٧)٠

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية ٦٣ ٠
(٢) انظر : الإبانة : ص ٧١ ٠
(٣) سورة طه ، الآية ٨٨ ٠
(٤) سورة الأعراف ، الآية ١٤٨ ٠
(٥) الرد على الجهمية : ص ٧٢ ٠
(٦) انظر : الرد على الجهمية : ص ٧١ ٠
(٧) انظر : التسعينية ، ضمن الفتاوى الكبرى : ج٥ ص١٤٣، مذهب السلف القويم: ج٣ ص٣٦٠ ، ص٣٧٧ ٠ وانظر : الإبانة : ص ٧٦-٧٩، تمهيد الأوائل : ص٢٦٩، أصول الدين : ص ١٠٧، الإرشاد : ص ١١٠ ٠

وأما مغايرة صفة الكلام لصفتي العلم والإرادة ، فهذا مذهب السلف ، وأهل السنة والجماعة ، وماذكر السعد من أدلة عقلية على ذلك ، هي المعول عليها في إثبات هذه المغايرة ، فهي أدلة صحيحة(١) · غير أن الأدلة السمعية أظهر وأبين، فمن الأدلة السمعية ، قوله تعالى عن القرآن الكريم : ﴿لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه﴾(٢)، ففرّق سبحانه، بين كلامه المنزل وبين علمه ، وبيّن أن كلامه من علمه ، لتعلق علمه تعالى بكل شيء ، ولم يقل أنزل علمه ·

ومن الأدلة السمعية على مغايرة الكلام للإرادة ، قوله تعالى : ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾(٣) ، ففرّق سبحانه وتعالى بين قوله الذي هو من كلامه ، وبين إرادته ، ولو كان معناهما واحدا لكانت الآية لغواً ، وكان بمنزلة القول : إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يريده بالإرادة فيكون · وقد تقدم في مبحث الإرادة تحقيق الفرق بين الأمر والإرادة ·

وهذه الجزئية لاتستدعي الإكثار من الشواهد والنصوص ، فهي مسألة جلية، ظاهرة ، عند كل عاقل · لكن ينبغي التنبه إلى أن هذه الصفات الثلاث ، وإن اختلفت حقائقها ، إلا أن بينها تلازم وتضمن ، فعلم الله تعالى يتضمن إرادته الكونية والشرعية ، وكلامه الذي هو خبر وإنشاء · فكل إرادة وكلام علم ، بمعنى أنه معلوم لله تعالى ، لا أنه نفس صفة العلم ، ولاعكس ، والإرادة بنوعيها والكلام بقسميه يستلزمان العلم ، ولاعكس · والأمر التكويني يستلزم الإرادة الكونية ، والإرادة الكونية تستلزم الأمر التكويني ، لقوله تعالى : ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾(٤) ، والأمر الشرعي يستلزم الإرادة الشرعية، والإرادة الشرعية تستلزم الأمر الشرعي ، كذلك ·

---

(١) انظر : الإرشاد : ص ١٠٥-١٠٦ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٧٦-٧٧ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٧٤-١٧٦ ، غاية المرام : ص ، المواقف : ص ٢٩٤، شرح المواقف : ج٣ ص ٧٨ ، التسعينية ، ضمن الفتاوى الكبرى : ج٥ ص ١٥٠ ومابعدها، الحجة في بيان المحجة : ج١ ص ٢١٢ ومابعدها ·

(٢) سورة النساء ، الآية ١٦٦ ·

(٣) سورة يس ، الآية ٨٢ ·

(٤) سورة يس ، الآية ٨٢ ·

أما المسألة الثانية التى أصاب فيها السعد ، وهو تفريقه بين حفظ القرآن الكريم في اللوح المحفوظ والمصاحف ، والمحفوظ ، والتلاوة، والقرآءة ، والمتلو والمقروء، وحفظ الألفاظ والمعاني في الصدور ، والمحفوظ في الصدور ، وسماع الألفاظ وفهمها، والمسموع ، فهو مذهب السلف · وأهل السنة والجماعة ، إذ عندهم مايضاف إلى كسب الخلق ، كنقوش الكتابة ، والمداد ، واللوح ، والورق ، والحروف القائمة بلسان الخلق ، والألفاظو المعاني المرتسمة في الصدور ، وكذا سمع العباد لتلاوته ، والفهم الناشيء من تلاوته ، كلها حادثة ، ضرورة حدوثها بعد أن لم تكن ، وقيامها بالخلق، لأنها كسبهم ·

وأما المحفوظ في اللوح المحفوظ والمصاحف ، والمتلو والمقروء بالألسنة ، والمحفوظ بالصدور ، والمسموح بالآذان من حيث هو، بقطع النظر عن أكساب الخلق، فهو القرآن الكريم ، وهو كلام الله تعالى ·

والتفريق بين هذين الأمرين - أعني بين كلام الله تعالى من حيث هو هو، وأدائه وحفظه من قبل الخلق - ضروري ، يسلم به كل عقل سليم ، ومن لم يراعي هذا التفريق ، ضل سواء الصراط ، فإما أن يقول بقدم أكساب الخلق ، أي أن ذات حروف العباد ، وذات الكتابة والنقوش ، وذات ارتسام الألفاظ والمعاني في الصدور ، كلها قديمة ، وكلام الله تعالى ، وإما أن يمنع كون المحفوظ المتلو ، من حيث هو كلام الله تعالى ، إذا اعتبر حدوثه بحدوث طرق حفظه وأدائه(١)·

وهذا الحكم - أعني التفريق بين هذين الأمرين - يجري في كل كلام يروى ويؤدى، فإن الكلام من حيث هو ينسب إلى منشئه وقائله ، ومن حيث أداء المؤدي له بحروفه وألفاظه، تنسب إليه تلك الألفاظ والحروف، فالصوت والحرف صوت المؤدي والمبلغ، والكلام من حيث هو كلامُ المبلَّغ والمؤدَّى عنه، الذي أنشأ الكلام وقاله·كمن يروي قصيدة لإمرىء القيس، فان الكلام من حيث هو كـــــلام امرىء

---

(١) انظر : قاعدة نافعة في صفة الكلام ، ضمن الرسائل المنيرية : ج٢ ص ٦٨ ·

القيس ومن حيث الأداء بالألفاظ والحروف ، ينسب إلى الراوي · وهكذا الحال بالنسبة لكل كلام ، ومنه أداء كلام الله تعالى ، جل وعلا ·

وقد فرق الأئمة بين هذين الأمرين ، بين كلام الله من حيث هو، وبين كسب الخلق ·

قال الإمام البخاري : «إن أفعال العباد مخلوقة ، حركاتهم ، وأصواتهم واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة ، أما القرآن المتلو، المبين، المثبت في المصاحف، المسطور، المكتوب، الموعى في القلوب ، فهو كلام الله ليس بخلق، قال الله تعالى : ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أتوا العلم﴾(١)·

قال إسحاق بن إبراهيم ، فأما الأوعية فمن يشك في خلقها ؟ قال الله تعالى: ﴿وكتاب مسطور في رق منشور﴾(٢) ، وقال : ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾(٣)»(٤)·

وقال ، أيضاً : «فأما المداد والرق ونحوه فإنه مخلوق ، كما أنك تكتب الله، فالله في ذاته هو الخالق ، وخطك واكتسابك من فعلك خلق»(٥) وقال : «فالقرآن قول الله عز وجل ، والقرآءة، والكتابة، والحفظ للقرآن، هو فعل الخلق»(٦)·

وقال حماد بن زيد : «من قال كلام العباد ليس بخلق فهو كافر»(٧)·

---

(١) سورة العنكبوت ، الآية ٤٩ ·

(٢) سورة الطور ، الآية ٢ ، ٣ ·

(٣) سورة البروج ، الآية٢١، ٢٢ ·

(٤) خلق أفعال العباد : ص ٤٧ ·

(٥) خلق أفعال العباد : ص ٤٩ ، وانظر : رد الدارمي على المريسي : ص ٩-١٠ ، الاختلاف في اللفظ : ص ٥٢-٥٤ ·

(٦) خلق أفعال العباد : ص ١١٥ ، وانظر : ص ١١٦ ·

(٧) خلق أفعال العباد : ص ٥٣ ·

وقال ابن تيمية : «كلامه تعالى غير مخلوق ، وإذا كتب في المصاحف كان ماكتب من كلام الرب غير مخلوق ، وإن كان المداد وشكله مخلوقاً»(١) .

وقال : «ماكان من صفات العباد وأفعالهم التى يقرءون ويكتبون بها كلامه تعالى ، كأصواتهم ومدادهم فهو مخلوق»(٢) .

وقال : «إذا قرأنا القرآن فإنما نقرأه بأصواتنا المخلوقة ، التى لاتماثل صوت الرب ، فالقرآن الذي نقرأه هو كلام الله مبلغاً عنه لامسموعاً منه ، وإنما نقرأه بحركاتنا وأصواتنا ، فالكلام كلام الباري ، والصوت صوت القاري»(٣) .

وقال : «من اعتقد أن المداد الذي في المصحف ، وأصوات العباد قديمة أزلية فهو ضال، مخطئ ، مخالف للكتاب والسنة ، وإجماع الأولين ، وسائر علماء الاسلام»(٤) .

وقال : «كلام الله واحد، وإن تنوعت الصور التى يتلىٰ فيها ويكتب، من أصوات العباد ومدادهم . الكلام كلام من قاله مبتدئاً ، لاكلام مَن بلَّغه مؤدياً .... ونحن إذا قلنا هذا كلام الله لما نسمعه من القارئ ، ونرى في المصحف ، فالإشارة إلى الكلام من حيث هو هو ، مع قطع النظر عما اقترن به البلاغ ، من صوت المبلغ ، ومداد الكاتب ، فمن قال : صوت القارئ، ومداد الكاتب ، كلام الله الذي ليس بمخلوق فقد أخطأ»(٥) .

---

(١) انظر : مذهب السلف القويم : ص ٣٩٣ ، وانظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٥٥ .

(٢) مذهب السلف القويم : ص ٣٩٦ .

(٣) مذهب السلف القويم : ص ٤١٢ ، ص ٤٨٦ ، وانظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص٥٣ .

(٤) انظر : التسعينية ، ضمن الفتاوى الكبرىٰ : ج٥ ص ١١٨ .

(٥) التسعينية ، ضمن الفتاوى الكبرى : ج ٥ ص ١٢٠ ، وانظر هذه المسألة في : الإنصاف: ص ٨٠ ومابعدها ، ص ١٠٤ ، الإرشاد : ص ١٣٠ - ١٣٤ ، الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٧٩-٨٠ .

وقد استدل العلماء على ماتقدم بأدلة نقلية كثيرة ، سأذكر طرفاً منها ، وهو مالم ينبه إليه السعد ، ولم يتناوله بالذكر ، إذ اكتفى بالتفريق بين الأمرين ، عقلاً، وهو أن تلاوة العباد وحفظهم وكتباتهم ، والمداد والورق ، والسماع ، كل ذلك ، حادث متغير ، من أفعال العباد ، ومتفاوت من شخص إلى آخر ، ومن كتاب إلى غيره ، والحدوث من سمات الخلق ، لاستحالة الحدوث على الله تعالى وصفاته ٠

فمن الأدلة على كون التلاوة حادثة ومن فعل العبد ، وليست هي كلام الله تعالى ، قول الله تعالى : ﴿وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿ياأيها الرسول بلغ ماأنزل إليك﴾(٢) ، وقوله تعالى : ﴿لاتحرك به لسانك لتعجل به﴾(٣) ، وغيرها من الآيات، فهذه الآيات تدل على أن القرآن منزل من الله تعالى ، وأن الرسول ، صلى الله عليه وسلم يقرؤه ، ويبلغه ، ويحرك به لسانه ، الذي هو لفظه وحروفه ، صلى الله عليه وسلم ، فالآيات فرقت بين التلاوة والمتلو ، فالتلاوة فعل الرسول ، وهو المأمور بها ، والمتلو كلام الله القديم(٤) ٠

ومنها قوله صلى الله عليه وسلم: «من سره أن يقرأ القرآن غضا ، كما أنزل، فليقرأ على قراءة ابن أم عبد»(٥)، فأضاف النبي ، صلى الله عليه وسلم ، جودة

---

(١) سورة الإسراء ، الآية ١٠٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ٦٧.

(٣) سورة القيامة، الآية ١٦.

(٤) انظر : الإنصاف : ص ٨١ ٠

(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده : ج١ ص ٧ ، وفي فضائل الصحابة: ج٢ ص ٨٤٤، ح١٥٥٤، وابن ماجة في المقدمة : ج١ص٤٩ ح (١٣٨) ، باب فضائل أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وابن حبان في صحيحة ؛ ج١٥ ص ٥٤٢-٥٤٤، ح (٧٠٦٦)، ح (٧٠٦٧) .

القرآءة إلى ابن مسعود ، مع كون المقروء ، كلام الله تعالى، وهو كله جيد وحسن ، بخلاف قرآءة القارئ ، وكذا وصفه بالغض، ولايكون إلا لكسب العبد المحدث(١)٠

وهكذا يقول القارئ ، قرأت بقرآءة عاصم ، أو حمزة ، أو ورش، ولايقول : قرأت قرآن عاصم أو حمزة ، أو ورش ، لأن القرآن واحد ، وهو كلام الله تعالى ، والقراءات من كسب العباد ، ومن أفعالهم ، ألا ترى لو حلف عاصم مثلاً أن لايقرأ اليوم شيئاً من القرآن ، ثم قرأ من يقرأ بقراءته شيئاً من القرآن ذلك اليوم، لايكون عاصم حانثاً في يمينه(٢)٠

ومنها أنه ، صلى الله عليه وسلم ، كان إذا قام من الليل فقرأ، يخفض طوراً، ويرفع طورا(٣) ٠ وجه الدلالة إضافة القرآءة إليه ، صلى الله عليه وسلم ، بخفض الصوت ورفعه ، وهذا من صفات كلام القارئ ، لاكلام الله تعالى القديم٠ ومنها قوله ، صلى الله عليه وسلم : «زينوا القرآن بأصواتكم»(٤)٠

ومن الأدلة ، أيضاً ، أن الله تعالى خص موسى عليه السلام ، من بقية الأنبياء بالتكليم ، وبسماع كلامه ، مباشرة منه تعالى ، فلو كانت قـــرآءة القارئ

---

(١) انظر : الإنصاف : ص ٨٢-٨٣، ص ٨٨، أصول الدين : ص ١٠٨ ٠

(٢) انظر : خلق أفعال العباد ٠

(٣) أخرجه أبوداود في سننه ، كتاب الصلاة ، باب رفع الصوت بالقراءة في الليل ج١ ص٣٣٤، وابن خزيمة في صحيحه : ج٢ص١٨٨ ، باب إباحة الجهر ببعض القرآءة ، والمخافتة في بعضها ، في صلاة الليل ، وابن حبان في صحيحه : ج٦ ص٣٣٨ ، ح(٢٦٠٣) من حديث أبي هريرة ، رضي الله عنه .

(٤) أخرجه أبوداود في سننه ، كتاب الصلاة ، باب استحباب الترتيل في القراءة : ج١ ص٣٧٠، والنسائي في سننه ، كتاب الصلاة ، باب تزيين القرءان بالصوت : ج٢ ص١٧٩-١٨٠، والبيهقي في السنن الكبرى : ج٢ ص٥٣، وأبونعيم في الحلية : ج٥ ص٢٧، وعبدالرزاق في «المصنف» ح(٤١٧٥)،(٤١٧٦) ، وابن أبي شيبه في «المصنف»: ج٢ ص٥٢١، ج١٠ ص ٤٦٢، والحاكم في المستدرك : ج١ ص ٥٧١-٥٧٥، كلهم من حديث البراء بن عازب ، رضي الله عنه .

وحروفه، وأصواته عند تلاوة القرآن ، هي نفس كلام الله القديم، لكان القارئ يسمع الناس كلام الله تعالى ، كما أسمعه الله تعالى موسى ، عليه السلام ، ولما كان لموسى ، عليه السلام ، حينئذ فضل وشرف على سائر الناس(١)٠

ومن الأدلة ، أيضاً ، أن قرآءة القارئ وتلاوته توصف بالطاعة والمعصية ، والحسن والقبح ، والطول والقصر ، والرفع والخفض ، والكثرة والقلة ، والاستطابة، والاستبشاع ، ٠٠٠٠ الخ، بخلاف القرآن الكريم من حيث هو ، فلايوصف بشيء من ذلك، لأنه كلام الله تعالى ، وهو صفته(٢)٠

ومن الأدلة على كون الكتابة ومايشتمل عليه من الكاتب، والورق، والقلم، والمداد ، ونقش الحروف ، حادث ، قوله الله تعالى : ﴿والله خلقكم وماتعملون﴾(٣)، وقول ، النبي ، صلى الله عليه وسلم : «إن الله يصنع كل صانع وصنعته»(٤) ، وقد استدل بها الإمام البخاري على خلق الكتابة، والمداد والورق، والقلم، والكاتب ، والتلاوة ، ٠٠٠٠الخ ٠

ومنه قوله تعالى : ﴿والطور وكتاب مسطور ، في رق منشور﴾(٥) فأبان سبحانه الفرق بين المسطور، وهو كلام الله تعالى وكتابه ، وبين ماحواه ، وهو الرق، وهو الكتاب(٦)٠

---

(١) انظر : خلق أفعال العباد : ص ١٠٨، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٨٢ ٠

(٢) انظر : خلق أفعال العباد : ص ٧٣، ص ١٠٥، ص ١١٥، الإنصاف : ص ٩٢-٩٣، ص ١٠٥، الإرشاد : ص ١٣٠-١٣١ ٠

(٣) سورة الصافات، الآية ٩٦.

(٤) أخرجه البخاري في أفعال العباد : ص ٤٦ ٠

(٥) سورة الطور ، الآية ١-٣ ٠

(٦) انظر : خلق أفعال العباد : ص ٤٧ ٠

وقد أمر الخليفة الراشد عثمان بن عفان أن يحرق المصاحف ، التي في الأمصار، بعد أن جمعها في مصحف واحد ، ولم ينكر هذا أحد من أصحاب النبي، صلى الله عليه وسلم(١) ٠

وعن ابن عباس ، رضي الله عنه أنه قال : «اشتر المصحف ولاتبع» ، وعنه، أيضاً ، أنه قال : «كنا لانرى بأساً أن يبيع المصحف ويشتري بثمنه مصحفاً أفضل منه ، ولابأس أن يبادل المصحف بالمصحف ، فرخص في شراء المصحف» ٠ وعن ابن عباس ، أيضاً ، أنه قال في بيع المصحف : «إنما هم مصورون يبيعون على أيديهم»(٢) ٠

فهذه الآثار تدل على أن الورق والمداد ، والنقوش ، وكتابة الكاتب ، كل ذلك ليس كلام الله تعالى ، الذي هو صفته ، إذ من المقطوع به استحالة بيع وشراء صفة الله ٠

وعن علي ، رضى الله عنه ، أنه قال : «يأتي على الناس زمان لايبقى من الإسلام إلا اسمه ، ولامن القرآن إلا رسمه»(٣) ٠

ورسم القرآن ، هو المضاف إلى أكساب العباد ، من مداد، وورق ٠٠٠٠الخ.

وأما المسألة الثالثة التى أصاب فيها السعد ، فهي تعبيره عن اللفظ بالنظم، ومنع القول بحلول كلامه في لسان، أو قلب، أو مصحف ، رعاية للأدب ٠

فههنا مسألتان : الأولى : التعبير عن اللفظ بالنظم ، رعاية للأدب، لأن حقيقة «اللفظ» الرمي ، وهذه مسألة قد ذكرها بعض المتكلمين مثل الأشعري ، حيث يرى عدم جواز القول : إن كلام اللـــــه تعالى ملفوظ به ، لأن العرب تحمل

---

(١) انظر : خلق أفعال العباد : ص ٨٦ ٠

(٢) انظر : خلق أفعال العباد : ص ٦٦-٦٧ ٠

(٣) انظر : خلق أفعال العباد : ص ٦٧ ٠

اللفظ على الرمي ، كما يقول قائلهم : لفظت اللقمة من فمي ، أي رميت بها ، وكلام الله تعالى لايقال : يلفظ به ، وإنما يقال : يقرأ ويتلى(١) · وتعبير الأشعري هنا عن قرآءة القارئ وتلاوته ، الذي هو لفظه ، أما تعبير السعد فهو عن المتلو المقروء الذي هو ألفاظ القرآن الكريم ، فهو يرى أن التعبير عنها بالنظم ، أولى ، رعاية للأدب ، ولم أر لهذه الجزئية بخصوصها في الكتب الكلامية المتقدمة على السعد ، ذكراً ، حسب اطلاعي(٢) · لكنه تابع فيها صدر الشريعة المحبوبي ، حيث تناولها هذا في كتابه التوضيح على التنقيح(٣) ، وحققها السعد في حاشيته عليه·

وهي دقيقة لطيفة تنم عن تبجيل الكتاب الكريم · غير أن ههنا مسألة أخرىٰ على صلة بهذا المبحث ، لم يتطرق إليها السعد ، ألا وهي مسألة القول : إن اللفظ بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق ؟ فقد ثبت عن الإمام أحمد وغيره إنكار الأمرين ، فلايقال : لفظي بالقرآن مخلوق ، وأن من قال به فهو جهمي ، ولايقال : لفظي بالقرآن غير مخلوق ، وأن من قال به فهو مبتدع(٤) · وقد علل بعض العلماء إنكاره الأمرين بما علل به السعد، منع التعبير باللفظ عن نظم القرآن ، وهو افادة اللفظ الرمي والطرح(٥) · غير أن ابن تيمية يرى أن سبب إنكار الإمام أحمد يعود إلى أمر آخر وراء ماذكره هؤلاء، وهو أن كلمة «اللفظ» ومثله «التلاوة» و«القرآءة» يراد به أحياناً المصدر، الذي هو فعل العبد، وحركاته، وحروفه، وأصواته،

---

(١) انظر : الإبانة : ص ١٠١ ·

(٢) لكن عبر البغدادي في أصول الدين : ص ١٠٨ عن لفظ القرآن بالنظم ، دون أن يتناول نفس هذه الجزئية وتعليلها بالذكر ·

(٣) انظر : التوضيح على التنقيح ، ضمن التلويح على التوضيح : ج١ ص ٣١ ·

(٤) انظر : الجواب الصحيح : ج٣ص ١٠٢،مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ١٧٠ ، ص ٢١٠ ، مذهب السلف القويم : ج٣ ص ٣٥٦، ص ٣٩٥، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج٢ ص ٣٥٥، الشريعة للآجري : ص ٨٩، الإبانة : ص ١٠١، الإنصاف : ص ١٠٦ ·

(٥) انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٢٠٩ ، مذهب السلف القويم : ج٣ ص ٤٧٢ ·

ويراد به أحياناً أخر نفس الشيء المتلفظ به، والمتلو، والمقروء، وهو ههنا القرآن الكريم·

ولاشك في أن الأول حادث ، ليس بقديم باتفاق سلف الأمة وأئمتها ، بل هو مخلوق ، مندرج ضمن أفعال العباد المخلوقة لله تعالى ·

وأما الثاني فهو من حيث هو - بصرف النظر عن حركات العبد وفعله - كلام الله تعالى ، الذي أنزله على نبيه محمد ، صلى الله عليه وسلم(١)·

لكن لما كان لفظ «اللفظ» و«التلاوة» و «القرآءة» يحتمل أن يكون المراد به هذا أو ذاك ، أنكر الإمام أحمد أن يقال : إن اللفظ بالقرآن مخلوق ، لاحتمال وروده على نفس اللفظ المتلفظ به المقروء المتلو ، وأنكر أن يقال : إن لفظي بالقرآن غير مخلوق لاحتمال وروده على المصدر الذي هو فعل العبد ، الذي هو كسبه المخلوق(٢)·

غير أن هناك من الأئمة من أطلق القول بأن اللفظ بالقرآن مخلوق(٣) ، وأراد به فعل العبد وحركاته وكسبه ، لا القرآن الكريم من حيث هو ، وهذا أمر صحيح لاغبار عليه ·

ومنهم من منع ذلك(٤) وقال : لفظي بالقرآن غير مخلـــوق ، لأنه أراد

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ١٧٠، ص ٢٠٩-٢١١ ، ص ٣٧٣-٣٧٤، ص ٤٠٩، مذهب السلف القويم : ج٣ ص ٣٩٥ ·

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ١٧٠-١٧١ ، ص ١٩٧-١٩٨، ص ٤٠٩ ، مذهب السلف القويم: ج٣ ص ٣٥٧ ، ص ٤٧٢-٤٧٣ ، رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ، ومسألة الحرف والصوت ، ضمن الرسائل المنيرية : ج١ ص ١٨٤ ·

(٣) مثل الحسين الكرابيسي ، ونعيم بن حماد ، والبويطي ، والحارث المحاسبي ، والبخاري، وابن قتيبة ·
انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٢٠٦-٢٠٧ ، خلق أفعال العباد : ص ، الاختلاف في اللفظ : ص ٥٢ ومابعدها ·

(٤) مثل محمد بن يحيى الذهلي ، وأبي حاتم الرازي ، وأبي عبدالله بن منده ، وأبي نصر السجزي، وأبي إسماعيل الأنصاري، واللالكائي ، وأبي القاسم ، إسماعيل بن محمد ==

باللفظ هنا ذات القرآن الكريم ، لاكسب العبد ٠ حتى قال بعض الأئمة ، إن من قال : لفظي بالقرآن مخلوق ، إنما يريد أن يحتال في القرآن الكريم للقول بخلق القرآن(١) ٠ وهذا القول ، صحيح ، أيضاً ، بهذا الاعتبار ٠

أما المسألة الثانية ، وهي القول بمنع حلول كلام الله تعالى في المصحف واللسان ، والجنان ، رعاية للأدب ، فهذا الرأي هو المشهور عن المتكلمين(٢) ٠ أما أئمة الفقه والحديث فقد حدث بينهم نزاع في ذلك ، مع اتفاقهم على منع حلول كلام الرب الذي هو صفته في المصحف، والألسن، والصدور ٠ فقد ذهب بعض الأئمة كالقاضي أبي يعلى إلى منع القول بحلول كلام الله تعالى فيما ذكر ، بل يقال : ظهر كلام الله تعالى في ذلك ، لأن حلول صفة الخالق في المخلوق ، أو حلول القديم في المحدث ممتنع ٠

وذهب بعض الأئمة كشيخ الإسلام إسماعيل الهروي، وغيره إلى إطلاق القول بأن كلام الله تعالى حال فيما ذكر ، وقالوا : ليس فيه الحلول المحذور.

وطائفة أخرى من الأئمة توقفت(٣)٠

والسعد لما ذهب إلى القول بمنع حلول كلام الله تعالى في المصحف، والألسن، والصدور، إنما منع هذا القول خشية الالتباس بالصفة القديمة، القائمة بذاته تعالى ، لا أن القرآن الكريم غير مكتوب في المصحف ، وغير موجود في الألسن والصدور،

= الأصبهاني ، والآجري ، وغيرهم ٠

انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٢٠٧-٢٠٨ ، الشريعة : ص ٩١، الحجة في بيان المحجة : ج١ ص ٣٨٧-٣٩٠ ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج٢ ص ٣٤٩ ومابعدها٠ وانظر : مقالات الإسلاميين : ص ٦٠٢-٦٠٣ ٠

(١) انظر : الحجة في بيان المحجة : ج١ ص ٣٨٨ ، الإبانة : ص ١٠١، الاعتقاد : ص ١١٠-١١١ ٠

(٢) انظر : أصول الدين : ص ١٠٨، الإرشاد : ص ١٣٢، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٧٩-٨٠ ، تبصرة الأدلة : ج١ ص ٣١٥ ، غاية المرام : ص ١١١ ٠

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٢٩٣ -٢٩٤ ، ص ٣٨٩-٣٩٠ ٠

فإن هذا لايقوله مسلم عاقل · إذ الأمة كلها متفقة على هذا الأمر ، وقد مر نص السعد في تحقيق هذه الجزئية(١)·

وهذا ماحققه ابن تيمية ، حيث قال : «إن من تكلم بكلام ، وسمع منه ونقل عنه ، أو كتب في كتاب ، لايقول عاقل أن نفس ماقام بالمتكلم من المعاني التي في قلبه، والألفاظ القائمة بلسانه فارقته ، وانتقلت عنه إلى المستمع والمبلغ عنه، ولافارقته وحلت في الورق ، بل ولايقول إن نفس ماقام به من المعاني والألفاظ هو نفس المداد، الذي في الورق ، بل ولايقول : إن نفس ألفاظه، التي هي أصواته، هي أصوات المبلغ عنه ······ فكيف يقال ذلك في كلام الله الذي سمع منه ، وبلغ عنه ، أو كتبه سبحانه ···»(٢)·

وقال : «لانزاع بين العلماء أن كلام الله لايفارق ذات الله ، وأنه لايباينه كلامه ، ولاشيء من صفاته ، بل ليس بشيء من صفة موصوف تباين موصوفها، وتنتقل إلى غيره ، فكيف يتوهم عاقل أن كلام الله يباينه وينتقل إلى غيره»(٣)·

وقال : «من زعم أن كلام الله فارق ذاته ، وانتقل إلى غيره ، كما كتب في المصاحف ، أو أن المداد قديم أزلي ، فهو ملحد مارق ، بل كلام المخلوقين يكتب في الأوراق، وهو لم يفارق ذواتهم ، فكيف لايعقل مثل هذا في كلام الله تعالى»(٤)·

وحكى ابن تيمية عن الإمام أحمد أنه ذكر عن السلف كراهية التكلم في حلول كلام الله تعالى في العباد، والقلوب، بنفي أو إثبات ، لما أن لفظ «الحلول» لفظ مجمل ، يحتمل الحق والباطل(٥)·

---

(١) انظر : ص١١٦١ ومابعدها من البحث ·

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٢٨٧ ·

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٣٩٠ ·

(٤) انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٢٧٦ ، وانظر : الجواب الصحيح : ج٣ ص ١١٧.

(٥) الجواب الصحيح : ج٢ ص ١٧٩، ج٣ ص ١١٧ ·

نقد القسم الثاني من آراء السعد :

وهي الآراء التي لم يحالف السعد فيها الصواب ، بل كان رأيه في بعضها على خلاف ماهو رأي السلف ، وإن كان في بعض تفاصيلها نزاع بين أهل السنة ، وهذه الآراء هي :-

١- كون كلام الله تعالى الذي هو صفته هو الكلام النفسي فقط ، دون الحروف والأصوات ، وأن الحروف والأصوات عبارات عن كلامه تعالى ، فالقرآن وسائر الكتب السماوية ، هي كذلك · وأن كلام الله تعالى يقال بالاشتراك ، أو المجاز المشهور على الصفة القائمة بالنفس، وعلى القرآن الكريم ·

٢- كون الكلام النفسي الثابت لله تعالى معنى واحداً ، وصفة واحدة فقط ، غير متكثر في ذاته ، وأن التكثر إلى الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار ، والتكثر بحسب الموضوعات الشخصية، تكثر اعتباري ·

٣- كون كلام الله تعالى قديم العين ، لايتعلق بمشيئته وقدرته ·

٤- أن المرجح لخصوصيات التعلقات الحادثة للكلام هو إرادة الله تعالى ، التى ترجح أحد المتساويين ، لا لمرجح ·

٥- كون المعتبر في تسمية القرآن قرآناً خصوص التأليف لاتعيين المحل ·

وهذا تفصيل نقد هذه الآراء :-

١- أما المسألة الأولى ، وهي حده لكلام الله تعالى بالصفة النفسية فقط ، دون الحرف والصوت ، الذي هو اللفظ ، فهو رأي جمهور الأشاعرة والماتريدية كما سبقت الإشارة إليه، في صدر هذا المبحث · وهذه المسألة مبنية على تعريف مطلق الكلام ماهو؟ أهو القائم بالنفس، دون الألفاظ، كما ذهب إليه الأشاعرة والماتريدية ، أم هو اسم للفظ فقط ، دون المعنى ، كما حده أكثر المعتزلة · أم يقال بالاشتراك

على اللفظ والمعنى معاً ، كما ذهب إليه بعض متأخري الكلابية(١)٠ وهذا الذي ذهب إليه إمام الحرمين، وتابعه عليه السعد في كلام الله تعالى على وجه الخصوص، حيث قال: إن كلام الله تعالى يطلق على المعنى القائم بالنفس ، وعلى الألفاظ بالاشتراك ، أو المجاز المشهور ، كما سيأتي نقده ٠

وليس شيء من تلك الآراء صحيحاً ، بل الصحيح الذي عليه السلف وجماهير الأئمة والعلماء أن مطلق الكلام يتناول المعنى واللفظ جميعاً ، ولاينصرف إلى أحدهما إلابقرينة ، أي إنما يتقيد بما في النفس فقط ، أو اللفظ فقط ، بحسب سياق الكلام الدال عليه ، فهو عند التقييد يراد به هذا تارة ، وهذا تارة(٢)٠

وقد أجمع أهل العربية أن ماعدا الحروف والأصوات ليس بكلام حقيقة(٣)٠

والذي يدل على تناول مطلق الكلام للفظ والمعنى جميعاً ، أنك تفهم ممن قال : سمعت كلام فلان ، وفهمته ، ورويته ، ٠٠٠ أنه سمع، وفهم، وروى الكلام المشتمل على اللفظ والمعنى معاً ، إذ لايعقل أنه سمع المعنى النفسي ، لأن سماع الكلام لايكون إلا بسماع ألفاظه ومبانيه، المشتملة على مقاصده ومعانيه ٠

ومثل هذا قوله تعالى : ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾(٤) ، وسماع كلام الله تعالى النفسي مستحيل ، وغير معقول ،فوجب صرفه إلى الكلام اللفظي، المشتمل على المعنى النفسي ٠ فالسامع إنما يسمع كلام الله تعالى، الذي هو الألفاظ والمعاني معاً ٠ فتأويل السعد الآية إلى سماع

---

(١) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ج١ ص ١٩٨-١٩٩، وانظر : مذهب السلف القويم : ج٣ ص ٣٩٠، مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٦٧، ص ٤٠٤، ص ٤٥٦-٤٥٧ ٠

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ الصفحات : ٣٥، ٦٧، ٣٨٠ ، ٤٠٤-٤٠٥، ٤٥٦-٤٥٧، الاستقامة : ج١ ص ٢٠٩-٢١١، شرح الطحاوية : ج١ ص ١٩٩ ٠

(٣) انظر : الحجة في بيان المحجة : ج١ ص ٣٩٩ ٠

(٤) سورة التوبة ، الآية ٦ ٠

عبارة كلام الله تعالى ، كما سبق ، تأويل غير سديد ، فعلى الرغم من أنه يخالف ماالتفق عليه سائر الأمم، من العرب، والعجم، على انصراف مطلق الكلام للفظ والمعنى معاً ، فماذهب إليه في تفسيره السابق للآية خلاف ظاهر الآية ، من كون المسموع ، وهو القرآن الكريم ، كلام الله تعالى على الحقيقة ، لاعبارة عنه · إضافة إلى أنه لم يذهب أحد من أئمة التفسير بالمأثور إلى ماذهب إليه ، ولاهو معلوم عند أئمة اللغة·

وقد ينصرف الكلام ويتقيد بالمعنى أو اللفظ ، فقط ، لقرينة تدل على ذلك كمن يقول لرجل لم يفهم كلامه : أنت ماسمعت كلامي · يريد أنه لم يفهم معناه ، وإن كان قد سمع ألفاظه(١)·

ومن الأدلة عليه ، أيضاً ، قول النبي ، صلى الله عليه وسلم : «إن صلاتنا هذه لايصلح فيها شيء من كلام الناس»(٢)، وقوله ، صلى الله عليه وسلم : «إن الله يحدث من أمره مايشاء ، وإن مما أحدث أن لاتكلموا في الصلاة»(٣)·

---

(١) انظر : المحرر الوجيز : ج٦ ص ٤١٦ ·

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ماكان عليه من إباحته : ج١ ص٢١٨، وأبوداود في سننه، كتاب الصلاة ، باب تشميت العاطس في الصلاة : ج١ ص٢٣٥، وأحمد في المسند: ج٥ ص٤٤٧، ٤٤٨ والنسائي في سننه ، كتاب السهو، باب الكلام في الصلاة : ج ٣ ص ١٤-١٧.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه معلقا ، في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿كل يوم هو في شأن﴾ : ج٤ ص ٣٠٣، وأبو داود في سننه ، في كتاب الصلاة ، باب رد السلام في الصلاة: ج١ ص ٢٣٤، والنسائي في سننه ، في كتاب السهو ، باب الكلام في الصلاة: ج٣ ص١٩، والبيهقي في السننن الكبرى : ج٢ ص ٢٤٨.

وجه الدلالة ، اتفاق العلماء على أن المصلي إذا تكلم في الصلاة عامداً، لغير مصلحتها بطلت صلاته ، وأن ماقام بالقلب من أحاديث النفس ، من تصديق بأمور دنيوية وغيرها ، لايبطل الصلاة ، وإنما يبطلها التكلم بذلك ، فعلم باتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام(١) ·

ومن الأدلة ، أيضاً ، اتفاق الفقهاء، كافة، على وجوب قرآءة شيء من القرآن الكريم في حق الإمام والمنفرد، وعلى أن ذلك ركن في الصلاة ، سواء كان هذا الركن هو فاتحة الكتاب ، كما هو عند الجمهور ، أو أي قدر مجزئ من القرآن الكريم ، كما هو عند بعض الأئمة، كالحنفية(٢)· وقد اتفقوا على أن الحد المجزئ في القرآءة هو إسماع القارئ نفسه ، أي التى يشترط فيها التلفظ بالقرآن الكريم · فلو كان المعنى القائم بالنفس كلاماً، لصحت الصلاة وأجزأت بإجراء قرآءة القرآن على القلب ، دون التلفظ به ، وهذا مالم يقل به أحد ، بل حكم الأئمة بالاتفاق، في مثل تلك الصورة، ببطلان الصلاة ·

ومنها ، أيضاً ، إجماع العلماء على عدم حرمة إجراء القرآن الكريم، أو شيء منه،على قلب الجنب، والحائض، والنفساء(٣)، مع اتفاقهم على حرمة قرآءة القرآن في حقهم ، فلو كان المعنى القائم بالنفس يسمى كلاماً ، لكان أولئك متكلمين بالقرآن، مرتكبين لما قد حرم عليهم ·

ومنها ، أيضاً ، قول النبي صلى الله عليه وسلم : «إن الله تجاوز لأمتـي

---

(١) انظر : شرح الطحاوية : جا ص ٢٠٠-٢٠١ ·

(٢) انظر مذهب الجمهور، والحنفية في :-
نهاية المحتاج : ج١ ص ٤٥٢ ومابعدها ، شرح منتهى الإرادات : ج١ ص٢٠٥، الفروع: ج١ ص ٤١٤، منح الجليل : ج١ ص ٢٤٦ ومابعدها ، ملتقى الأبحر : ج١ ص ٦٨، البناية : ج١ ص ١٠١، ص ٥٤٧ ، بداية المجتهد : ج١ ص ١٢٥ ، المجموع : ج٣ ص٢٨٧ ·

(٣) انظر : منح الجليل : جا ص ١٣١، نهاية المحتاج : جا ص ٢٠٥ ·

عما حدثت به أنفسها ، مالم تتكلم به، أو تعمل به»(١) ، فقد أخبر صلى الله عليه وسلم أن الله عفا عن حديث النفس إلا أن تتكلم ، ففرق بين حديث النفس، وبين الكلام ، وأخبر أنه لايؤاخذ به حتى يتكلم به، والمراد حتى ينطق به اللسان باتفاق العلماء(٢)٠

قال شارح الطحاوية : لفظ «القول» و «الكلام» وماتصرف منها ، من فعل ماض، ومضارع، وأمر، واسم فاعل ، إنما يعرف في القرآن، والسنة، وسائر كلام العرب، إذا كان لفظاً ومعنىً ، ولم يكن في مسمى الكلام نزاع بين الصحابة والتابعين ، وإنما حصل النزاع بين المتأخرين(٣)٠

أما الأدلة التي استدل بها السعد على هذا المطلب ، فالدليل الأول يقوم على فكرة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ، للقطع بحدوث الحروف والأصوات ، ضرورة أن لها ابتداء وانتهاء ، وكونها على التقضي ، وكون اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق ٠

وهذا الدليل قد أخذه السعد عمن تقدمه من المتكلمين(٤) ٠ وقد حاول فيه السعد - تأسياً بسلفه المتكلمين - التوسط بين مذهب المعتزلة، النافين قيام صفة

---

(١) متفق عليه ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب العتق ، باب الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق : ج٢ ص ٨٠ ، صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب تجاوز الله تعالى عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقر : ج١ ص٦٥-٦٦.

(٢) انظر : شرح الطحاوية : ج١ ص ٢٠١، وانظر : مجموع الفتاوى ج١٢ ص ٤٠٥، ص ٤٥٧ ، الاستقامة ، ج١ ص ٢١٠ - ٢١١ ٠

(٣) شرح الطحاوية : ج١ ص ٢٠٢ ٠

(٤) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٢٦٨-٢٦٩، أصول الدين : ص ١٠٦، لمع الأدلة : ص ٩٠-٩١، نهاية الأقدام : ص ٢٦٩، الأربعين في أصول الدين : ص ١٧٨-١٧٩، الصحائف الإلهية : ص ٣٥٥ ، المواقف : ص ٢٩٤ ، شرح المواقف : ج٣ ص ٧٨ ٠

الكلام الأزلية به تعالى ، وبين مذهب الكرامية، القائلين بجواز حلول الحوادث الشخصية بذاته تعالى ، ومنها الحروف والأصوات ، التي هي أقوال الباري ، جل وعلا ، عندهم ٠

فقد اشتمل دليله هذا الرد على الفرقة الأولى عندما استدل بإجماع الأمة، وبتواتر النقل عن الأنبياء، على كونه تعالى متكلماً ، ثم انتقل منه إلى إبطال مذهب المعتزلة، عندما حقق أن المتكلم من قام به الكلام ، لامن أحدثه وخلقه ، منفصلاً عنه ، دون أن يقوم به هو تعالى صفة الكلام ٠ ولو كان كما قال المعتزلة أنه سمي تعالى متكلماً ، لخلقه الكلام في غيره ، للزم منه أن يكون تعالى متحركاً، ومصوتاً ، ومتلوناً ، ٠٠٠ ، لخلقه الحركة، والصوت ، واللون ، ٠٠٠ في غيره ٠ وهذا لايقول به عاقل ٠

أما اشتمال دليله على الرد على الفرقة الثانية فواضح ، لايحتاج إلى بيان، ونحن وإن اتفقنا مع السعد في تصويب رأيه في بطلان مذهب المعتزلة والكرامية ، المأخوذ من هذا الدليل ، إلا أنا نختلف معه في كون الكلام الإلهي ، مجرد معنى نفسي قديم ، لايشتمل على الحرف والصوت ، بل كلام الله تعالى، الذي هو صفته يتناول المعنى النفسي، واللفظ الذي هو الحروف والأصوات ٠ وأما دعواه امتناع اشتمال كلامه تعالى على الحرف والصوت، بناءً على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، فهذه دعوى ، قد سبق الحديث عنها في مبحث . حلول الحوادث بذاته تعالى٠ وقد بينت هناك أن الممتنع قيام حوادث شخصية معينة بذاته تعالى ، أما قيام نوع الحوادث بذاته تعالى ، أزلاً ، بحيث تحدث شيئاً فشيئاً ، وبحيث يكون القديم هو نوع الحوادث ، مع حدوث أفراده المتعاقبة ، فلا محذور فيه ، بل إنه ، وكما ذهب إليه بعض كبار المتكلمين ، لازم على جميع الفرق ، وأنه من مقتضى الألوهية(١)٠

---

(١) انظر : ج٣ ص ٩٢٩-٩٣١ من الرسالة ٠

فعلى هذا لايمتنع، اطلاقاً ، أن يكون الله تعالى يتكلم بحرف وصوت نفسه ، الذي لايماثل حرف وصوت المخلوقين ، وأن يكون نوع الحرف والصوت قديماً، وأفرادها حادثة في ذاته تعالى ، بل هو المذهب الصواب ، الذي عليه سلف الأمة ، وقد مر عن السعد، نفسه، تضعيفه لأدلة امتناع تسلسل الحوادث فيما لم يزل(١)٠

وقد ثبت عن الأئمة من محدثين، وفقهاء، وغيرهم ، أن الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ، وكيف شاء ، ومتى شاء ، وأن كلامه تعالى مشتمل على الحرف والصوت ، كما نطقت بذلك نصوص الكتاب والسنة ٠

أما نصوص الكتاب فقد أوردت منها طائفة فيما سبق ، والتي جاء فيها «التكلم» و«القول» ، و«النداء» ، و«التحديث» و «الإنباء» و «والإذن» ، وكل هذا يفيد أنه تعالى متكلم بحرف وصوت ، لاستحالة سماع الكلام النفسي ، والتحدي به، ووصفه بالإنزال ، والعربية ٠٠٠

لكن قد جاء في السنة ماهو صريح بلفظ «الصوت» ، فقد ثبت عن النبي ، صلى الله عليه وسلم أنه قال : «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : أنا الملك أنا الديان»(٢)٠

وجاء عنه، عليه الصلاة والسلام أنه قال : «يقول الله: ياآدم، فيقول : لبيك

---

(١) انظر : ج٢ ص ٤٦١ ومابعدها من الرسالة ٠

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند : ج٣ ص ٤٩٥، وأبو يعلى، والطبراني ، كما في مجمع الزوائد : ج١٠ ص٣٤٥ ، والبخاري في الأدب المفرد :ص٤٢٨-٤٢٩،ح (٩٧٠) ، وفي الصحيح معلقاً : كتاب التوحيد : باب قول الله تعالى : ﴿ولاتنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾ : ج٤ ص ٢٩٤، وفي خلق أفعال العباد موصولاً : ص ٩٨-٩٩ ٠

قال الهيثمي عن سنده عند أحمد: إن رجاله وثقوا ٠ مجمع الزوائد : ج١٠ ص ٣٤٦.

وسعديك، فينادى بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار»(١)٠

وقد ذكر عبدالله بن أحمد لأبيه أن أقواماً يقولون : إن الله لايتكلم بصوت، فقال : هؤلاء جهمية ، إنما يدورون على التعطيل. واستدل بحديث ابن مسعود(٢)، وهو : «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات شيئاً ، فإذا فُزِّع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق ، ونادوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق»(٣)٠

فالإمام أحمد ، رحمه الله تعالى ، يثبت الصوت لله تعالى ، لثبوته في الأحاديث الصحيحة ٠

وكذا الإمام البخاري أثبت لله تعالى الصوت. وقد عقد في صحيحه في كتاب التوحيد ، باباً لإثبات كون الله تعالى يتكلم بصوت ، وهو باب ﴿ولاتنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾(٤)٠

وبعد أن ساق حديث : «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه مَن بَعُد كما يسمعه من قرب ٠٠٠» المتقدم ذكره ، قال : «وفي هذا دليل أن صوت الله لايشبه أصوات الخلق ٠٠٠»(٥)٠

وممن صرَّح من الأئمة باتصاف كلامه تعالى بالحرف والصوت ، أبي محمد

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى : «ولاتنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾ : ج٤ ص ٢٩٤-٢٩٥ وفي خلق أفعال العباد : ص ٩٩ ٠

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٥٧٩-٥٨٠ ، مذهب السلف القويم : ج٣ ص ٣٥٥، ص٤٩٩ ٠

(٣) الحديث أخرجه البخاري ، كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى : ﴿ولاتنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾ ، موقوفاً : ج٤ ص٢٩٤ ، وفي خلق أفعال العباد : ص ٩٩ موقوفاً ، وأبوداود في سننه ، كتاب السنة ، باب في القرآن : ج٢ ص ٥٨٦ ، مرفوعاً ٠

(٤) انظر : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد : ج٤ ص ٢٩٤، وانظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٥٨٠ ٠

(٥) خلق أفعال العباد : ص ٩٨ ٠

الجويني ، والد إمام الحرمين ، حيث قال : «والتحقيق أن الله تعالى قد تكلم بالحروف ، كما يليق بجلاله وعظمته ، فإنه قادر ، والقادر لايحتاج إلى جوارح ، ولا إلى لهوات ، وكذلك له صوت ، كما يليق به ، يُسْمع ، ولايفتقر ذلك الصوت المقدس إلى الحلق والحنجرة»(١)٠

ومنهم الإمام الحافظ قوام السنة ، أبي القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل، التيمي الإصبهاني(٢)٠

وقد ذكر ابن حجر صحة الأحاديث الدالة على ثبوت الصوت لله تعالى ، ووجوب الإيمان بها(٣)٠

كما حقق ابن تيمية كون كلام الله تعالى بحرف وصوت ، وأنه هو مذهب السلف الذي يجب الأخذ به(٤)٠

وتتميماً لحق البحث لابد من ذكر آراء بعض الأشاعرة في مسألة الحرف والصوت ، وبيان أن منهم من حام حول مذهب السلف ، وكاد أن يقول باتصاف كلام الله تعالى به ، ومنهم السعد نفسه ، كما سيأتي ، إن شاء الله تعالى ، والمقصود هنا بيان ميلهم إلى القول بالحرف والصوت، لاكونهم وافقوا السلف في جميع تفاصيل المسألة ٠

فقد ذكر الشهرستاني ، كما نقل عنه ابن تيمية ، أن القول بحدوث حروف

---

(١) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت ، ضمن الرسائل المنيرية : ج١ ص ١٨٤ ٠

(٢) انظر كلامه في كتابه : الحجة في بيان المحجة : جا ص ٣٩٦-٣٩٧ ٠

(٣) انظر : فتح الباري : ج١٣ ص ٤٥٨ ٠

(٤) انظر : مذهب السلف القويم : ج٣ ص ٣٥٥ ، ص ٣٨٠ ، ص ٣٨١ ، ص ٣٨٨-٣٨٩، ص ٣٩٢، ص ٣٩٧، ص ٤٥٥ ، ص٤٩٧ ، ص ٤٩٩، الرسالة التسعينية، ضمن الفتاوى الكبرى : ج٥ ص ١١٧ ، ص ١٢١ ٠

القرآن قول محدث ، وأن مذهب السلف نفي الخلق عنها(١)٠

وماذكره ابن تيمية عن الشهرستاني ، يفيد ميله إلى مذهب السلف القائل : إن كلام الله تعالى متصف بالحرف والصوت ٠ وقد نسبه إلى الميل إلى هذا الرأي ، السيد الشريف ، فقد قال، بعدما ذكر الرأي القائل باشتمال كلام الله تعالى على الحروف : «وهذا مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه نهاية الأقدام»(٢)٠

إلا أني لم أجد في كلامه - حسب اطلاعي - مايصرح فيه بأخذه بمذهب السلف ٠ وماذكره في نهاية الأقدام مجرد عرض منه لمذهب السلف والحنابلة ، إلى جانب آراء الفرق الأخرى، إلا أن تصريحه بأن هذا مذهب السلف ، يفيد ميله إليه٠

فقد نقل فيه عن السلف، والحنابلة الاتفاق على أن مابين دفتي المصحف كلام الله تعالى ، وأن مانقرأه، ونسمعه، ونكتبه عين كلام الله ، فيجب أن تكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله تعالى(٣)٠

أما الرازي فقد حكى عنه ابن حجر ، أنه قال في المطالب العالية ، وهو من أواخر كتبه الكلامية : إن قول مَن قال : إنه تعالى متكلم بكلام يقوم بذاته وبمشيئته واختياره هو أصح الأقوال نقلاً وعقلاً(٤)٠

---

(١) انظر : رسالة التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى : ج٥ ص ١٢٤ ٠ وانظر : نهاية الأقدام: ص٣١٦ ، حيث قال : «ولايغفل عاقل عن مذهب السلف، وظهور القول في حدوث الحروف»٠

(٢) انظر : شرح المواقف : ج٣ ص ٨٦ ، وانظر : شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية: ج٢ ص ٢٣٨ ٠

(٣) نهاية الأقدام : ص ٣١٣ ٠

(٤) انظر: فتح الباري : ج١٣ ص ٤٥٥ ، وكلامه المذكور لم أقف عليه - حسب اطلاعي - في النسخة المطبوعة ، لكن قال ابن تيمية في منهاج السنة : ج٣ ص٣٦٥ : «والرازي وغيره يقولون : إن جميع طوائف العقلاء يلزمهم القول بقيام الحوادث به ٠ فإن صح هذا أمكن القول بأنه يتكلم بمشيئته وقدرته» والظاهر أن عبارة «فإن صح ٠٠٠الخ» من كلام ابن تيمية وليس الرازي ٠ لأن كلام الرازي السابق موجود في المطالب العالية : ج٢ ص ١٠٦، ص ١٠٧، ص ١١١، وليس فيه تلك الزيادة ٠

وهذا الكلام ، إذا ثبت عنه ، فإنه يدل على أن كلام الله مشتمل على الحرف والصوت عنده ، لأنه إذا كان الكلام يتعلق بالمشيئة ، فمعنى هذا أن الكلام يحدث ويتجدد في ذاته تعالى ، وحدوث الكلام يقتضي حدوث الحرف والصوت ، مثل حدوث المعنى ، إذ لما تخلى الرازي عن ماكان محذوراً في نظره ، وهو قيام الحوادث بذاته تعالى ، وأجاز ذلك ، فلا وجه، حينئذ، لقصره تلك الحوادث على تجدد المعنى النفسي ، دون الحرف والصوت ٠ خاصة وأنه مر كلامه في مسألة قيام الحوادث بذاته تعالى ، فألزم جميع الفرق به ٠

لايقال : إن المشيئة والاختيار، عنده، يرجعان إلى مجرد التعلق، فيما لايزال وأن المعنى القديم لاتتعلق به المشيئة ٠ إذ لايكون حينئذ بين هذا الرأي، ورأي الأشاعرة ، أي فرق ، ويكون عين كلامهم ٠

وجاء عنه في المطالب العالية ، أيضاً ، قوله ، بعد مااعترض على رأي المتكلمين في قدم الكلام النفسي ، بأنه يلزم منه أن يكون الأزلي مسبوقاً بغيره ، لأن الله تعالى أخبر عن أشياء ، كقوله تعالى : ﴿إنا أرسلنا نوحاً﴾(١) ، وقوله تعالى : ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾(٢) ، ومعلوم أن المخبر عنه سابق في الوجود على حصول الخبر : «فإن عارضوا ذلك بالعلم نقول : قد ذكرنا أن المذهب الصحيح في هذا الباب هو قول أبي الحسين البصري ، وهو أنه يتغير العلم عند تغير المعلوم»(٣) ٠

وهذا النص يفيد تغير الكلام حقيقة ، كتغير العلم ، والتغير يلزم منه حدوث المعاني المتغيرة، وقيامها بالذات ، والحادث المستند إلى المختار يكون بالمشيئة، فإذا كان كلامه تعالى متغيراً فهو حاصل بمشيئته ، وإذا كان حادثاً ، لم يمتنع أن يكون هذا الحادث معنى أو لفظاً، مؤلفا من الحروف والأصوات، كما مر.

---

(١) سورة نوح ، الآية ١ ٠
(٢) سورة طه ، الآية ١٢١ ٠
(٣) المطالب العالية : ج٣ ص ٢٠٤ ٠

أما الآمدي ، فعلى الرغم من أنه لم يستبعد عقلاً اتصاف كلامه بالحروف والأصوات، اللائقة به تعالى ، كما نسبه إلى بعض السلف ، إلا أنه امتنع عن الأخذ به، معللاً هذا الامتناع بأنه مما لم يدل الدليل القاطع على ثبوته ، لاعقلاً ، ولاشرعاً ·

قال : «لو قيل: إن كلامه بحروف واصوات، لاكحروفنا وأصواتنا ، كما أن ذاته وصفاته ليست كذاتنا وصفاتنا ، كما قال بعض السلف ، فالحق أن ذلك غير مستبعد عقلاً ، لكنه مما لم يدل الدليل القاطع على إثباته من جهة المعقول ، أو من جهة المنقول ، فالقول به تحكم غير مقبول»(١)·

وحسبك من كلامه هذا قوله : إن اتصاف كلامه تعالى بالحرف والصوت أمر معقول ، أي لاينكره العقل ، وليس هو من قبيل المستحيل العقلي · وهذا مايخالف مذهب الأشاعرة تماماً ، لأنهم يرون اتصاف كلامه بالحرف والصوت يعني تلبس القديم بالحادث ، والحادث بالقديم ، وهو أمر باطل عقلاً عندهم ·

وإذ قد صح هذا الأمر عقلاً ، كما ذكر الآمدي ، فدعواه عدم قيام الدليل العقلي والنقلي القاطع عليه ، ممالايسلم له ، بل الأمر على خلاف ذلك ، إذ العقل والشرع يدلان على ذلك ، إذ نصوص الشرع قد تظافرت على كونه تعالى متكلماً بحرف وصوت ، كما تقدم ، والعقل إن جوز ذلك ، ولم يستبعده ، كما ذكر الآمدي، فهو تبع للنقل ·

أما العضد الإيجي ، شيخ السعد ، فلما رأى اللوازم الباطلة ، التى تلزم القول بكون القرآن الكريم عبارة عن كلام الله تعالى ، وليس كلامه على الحقيقة ، لخروج الحرف والصوت من مسمى الكلام الإلهي ، من عدم إكفار من أنكر كلامية مابين دفتي المصحف، مع أنه علم من الدين بالضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة، ومن عدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي، ومن عدم كون المقروء والمحفوظ

---

(١) غاية المرام : ص ١١٢ ·

كلام الله حقيقة ، وغير ذلك من اللوازم الفاسدة ، ذهب إلى أن لفظ المعنى يراد به تارة مدلول اللفظ ، وأخرى على الأمر القائم بالغير · ثم حمل كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري في قوله : إن الكلام هو المعنى النفسي ، على المعنى الثاني ، ورَدَّ فهم سائر الأشاعرة لكلامه، بأن المراد به هو المعنى الأول ، للوازم الباطلة، السابقة الذكر·

ثم بَيَّن مراده من المعنى الثاني ، وهو الأمر القائم بالغير ، بأنه الشامل للفظ والمعنى جميعاً ، فيكون الكلام عنده ، وعند أبي الحسن الأشعري ، حسب توجيهه صفة شاملة للفظ والمعنى قائمة بذات الله ·

وبَيَّن أن الاعتراض على هذا الرأي بأن الحروف والألفاظ مترتبة، متعاقبة في الوجود ، يمكن الجواب عنه بأن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ، بسبب عدم مساعدة الآلة ، فالتلفظ حادث ، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام ، جمعا بين الأدلة(١)·

ومراده العضد من كلامه السابق أن صفة الكلام الإلهي عبارة عن اللفظ والمعنى معاً ، وهي صفة قائمة بذات الله تعالى ، والحروف القائمة بذاته تعالى ، غير مرتبة الأجزاء ، مثل القائم بنفس الحافظ ، من غير ترتب الأجزاء ، وتقدم بعضها على البعض(٢) ، ونفي الترتب ليس المراد به أنه ليس بين أجزاء الألفاظ ترتيب وضعي ، وهيئة تأليفية ، كيـــف والحروف بدونه ، لاتكون كلمة ، والكلمات بدونه لاتكون كلاماً ، والدلالة على المعاني الوضعية ، والمزايا الخطابية لاتتم بدونه ،

---

(١) ذكر العضد رأيه هذا في مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى ، نقلها الشريف الجرجاني في شرح المواقف : ج٣ ص ٨٥-٨٦ ، والجلال الدواني في شرحه على العضدية: ج٢ ص ٢٣٣-٢٣٨ ، والعلامة الشرقاوي في حاشيته على الهدهدي : ص ٦٨، وأتى السعد بفحواها ناسباً إياها لبعض المحققين، دون ذكر اسمه ، كما في شرح العقائد النسفية : ص ٤٦ ·

وقال ملا أحمد في حاشيته على شرح العقائد النسفية : ج١ ص ١٢٨ ، إن هذا مما تفرد به صاحب المواقف ·

(٢) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٦-٤٧ ·

بل معناه ليس ههنا ترتب في الوجود وتعاقب فيه ، حتى يكون وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض ، كما في القرآءة ، فإنه لايمكننا أن نتلفظ ببعض الحروف مالم نفرغ من بعضها ، لعدم مساعدة الآلة للتلفظ بجميع الحروف معاً ، بخلاف وجودها في ذات البارى ، فإن وجودها جميعها هناك لازم لذاته ، دائم بدوامه(١) أي أن قيام الألفاظ في ذات الباري تعالى بترتيب وضعي ، دفعي ، كالقائم بنفس الحافظ ، وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام(٢) .

قال العضد : «وهذا الذي ذكرناه، وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا، إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته»(٣) .

وليس غرض البحث هنا استقصاء رأي الإيجي ، ومناقشته ، بقدر ماهو بيان ميل أكثر أساطين المتكلمين إلى القول باشتمال كلامه تعالى على الألفاظ والمعاني معاً . وكلامه هذا من كون الكلام الإلهي يتناول اللفظ والمعنى معاً ، هو عين مذهب السلف ، وأما قدم تلك الألفاظ والمعاني، والترتب الوضعي بين الحروف، القائمة في ذاته تعالى ، فهذه مسألة سيأتي الحديث عنها فيما بعد .

أما السعد فعلى الرغم من ذهابه في صفة الكلام إلى ماقد سطرته عنه في مبحث العرض ، السابق ، إلا أني وجدته يميل ، أيضاً ، إلى المذهب القائل باشتمال كلامه تعالى على المعنى واللفظ معاً .

فقد عقب على كلام شيخه العضد ، السابق ذكره ، على الرغم من عدم نسبته إليه، بقوله :«وهو جيد لمن تعقل لفظا قائما بالنفس، غير مؤلف من الحروف

---

(١) انظر : حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية : ص ٩٦، حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية : ج١ ص ١٢٨ ، حاشية الكلنبوي على الجلال الدواني : ج٢ ص٢٣٧ .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج٢ ص ١٠١ .

(٣) انظر : شرح المواقف : ج٣ ص ٨٦ .

المنطوقة أو المخيلة ، المشروط وجود بعضها بعدم البعض ، ولامن الأشكال المرتبة الدالة عليه»(١)٠

وكلام السعد هذا يشعر بأنه فهم من كلام شيخه العضد ، أن قيام الألفاظ في الذات الإلهية غير مرتبة ، أي غير مرتبة، لاوجودا بحسب الزمان ، ولا وضعا وهيئة(٢)، لذلك عقب عليه ، أيضاً، بقوله : «ونحن لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صورالحروف مخزونة مرتسمة في خياله، بحيث إذا التفت إليها كان كلاماً مؤلفاً من ألفاظ مخيلة، أونقوش مرتبة، وإذا تلفظ كان كلاماًمسموعاً»(٣)٠

وكلامه هذا هو عين كلام شيخه ، الذي فهمه على غير وجهته ، فالترتب القائم بالنفس بين الألفاظ ، عند العضد ، هو ترتب وضعي ، وهو الذي عناه السعد من كلامه السابق ، فتجويزه له تجويز لاتصاف كلامه تعالى بالحروف ، فهو إذا غير ممتنع عقلاً ٠

هذا رأيه في شرح العقائد النسفية ، أما في شرح المقاصد ، فإنه وإن قد دل ظاهر كلامه ، على رده ، بقوله : «إن قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول ، وإن كان غير مرتب الأجزاء كحرف واحد مثلاً»(٤)٠

إلا أن عبارته ربما فهم منها عدم معقولية كيفية قيام الحرف والصوت به تعالى ، بالنسبة لنا ، لا أنه غير جائز عقلاً(٥) ، خاصة وأنه قد قال في المقاصد: إن كون النظم - أي الألفاظ - مرتب الأجزاء ، ممتنع البقاء ، ضروري ، وهو غير الصورة المرسومة أو المرقومة(٦)٠

---

(١) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٧ ٠

(٢) انظر : حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية : ص ٩٦-٩٧ ٠

(٣) شرح العقائد النسفية : ص ٤٧ ٠

(٤) شرح المقاصد : ج٢ ص ١٠١ ٠

(٥) انظر : حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية : ص ٩٦ ٠

(٦) المقاصد : ج٢ ص ١٠٠ ٠

فربما دل هذا الكلام على أن ماقام في الذات من الحروف ، غير مترتبة الأجزاء بحسب الزمان ، بل مترتبة بحسب الوضع ، لايرد عليه المنع والاعتراض ٠

أما الشريف الجرجاني ، فقد مال ، أيضاً ، إلى هذا المذهب ، حيث قال بعد أن أورد نص العضد السابق ذكره : «ولاشبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية ، المنسوبة إلى قواعد الملة»(١)٠

بل قال الجلال الدواني إن بعض المتأخرين تلقى كلام الإيجي بالقبول ، وعنى به الشريف ، كما أشار إليه الكلنبوي(٢)٠

وممن أخذ بهذا الرأي من المتكلمين المحقق الكستلي ، حيث قال معقباً على كلام السعد السابق نقله عن شرح المقاصد عند قوله : إن قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول ٠٠٠٠

قال : «إن أراد كيفية قيامه بذات الله غير معقولة لنا ، فلاكلام فيه ، وإن أراد أنه لايجوز ذلك عقلاً ، فلايخفى فساده ، فإنه لما جاز قيامه ببعض الموجودات، فلم لايجوز قيامه بذاته تعالى ، لابد لنفي ذلك من دليل»(٣)٠

وكلامه هذا ظاهر في ذهابه إلى اشتمال الكلام الإلهي القائم في النفس على الحروف ٠

ومن الذين ذهبوا إلى جواز قيام الحروف بذات الله تعالى على النحو السابق المحقق ملا أحمد ، والمحقق رمضان أفندي ، حيث جوزا ذلك عقلاً(٤)٠

---

(١) شرح المواقف : ج٣ ص ٨٦ ٠

(٢) انظر: شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية ، مع حاشية الكلنبوي : ج٢ ص٢٣٨٠

(٣) حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية : ص ٩٦ ٠

(٤) انظر حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية : ج١ ص ١٢٨-١٢٩ ، وحاشية رمضان أفندي على شرح العقائد النسفية : ص ١٥٣ ٠

وليس هذا مجال استقصاء رأي جميع من جوز هذا الأمر ، أو مال إليه ، أو دان به ، ففي ماتقدم كفاية ، وهو دليل على ميل نفوس هؤلاء المتكلمين وعقولهم ، إلى هذا الرأي الحق والصواب ، بحكم الضرورة التي لابد من الإقرار والإذعان بها ، وهي عدم معقولية كون صفة الكلام الإلهي مجرد كلام نفسي ، مُفَرَّغ ومجرد عن الألفاظ ، التي هي الحروف والأصوات ٠ وكون هذه الأخيرة مجرد عبارات عنها ، مع مايكتنف هذا الرأي من لوازم فاسدة ، كما مر ٠

فلذا كان هذا القول وهو إثبات الكلام الإلهي المشتمل على المعنى والحروف القائمة بذاته، من غير ترتب، من تقدم وتأخر زماني ، بل بترتب ذاتي وضعي ، قديم، أقرب إلى المعقول من قول القائلين بكون الكلام معنى واحداً قديماً(١)٠

أما الدليل الثاني الذي استدل به على كون صفة الكلام مجرد المعنى القائم في النفس ، فقد استدل به متكلمة الأشاعرة(٢) والماتريدية(٣) ، وعنهم أخذه ، وهو يقوم على اعتبار سبق المعاني في النفس ، والتي منها الإخبار والطلب ، وغير ذلك، على التعابير اللفظية ، والإشارية والكتابية ، والتي القصد منها إفهام الغير بما يجول في النفس، ويقوم بها من معاني ٠ فنحن نتفق معه على أن صفة الكلام لابد أن يعتبر فيها المعنى القائم بالنفس ، وهذا مايقطع به كل عاقل ، لأن تلك العبارات الإشارية والكتابية واللفظية ، إنما هي تعبير عن تلك المعاني ٠ لكنا نختلف معه في حصر صفة الكلام بهذا المعنى فقط ، إذ لايدل هذا الدليل ، بتاتاً، على هذا الحصر. ٠ ولو أفاد الحصر ، للزم منه أن يكون الأخرس

---

(١) انظر : التسعينية ، ضمن الفتاوى الكبرى : جـ٥ ص ١٨٦-١٨٧ ٠

(٢) انظر هذا الدليل عند الأشاعرة بمثل شواهد السعد في : تمهيد الأوائل : ص ٢٨٣-٢٨٤، الإنصاف : ص ١٠٦-١١٠، الإرشاد : ص ١٠٥-١٠٨، لمع الأدلة : ص ٩١-٩٢، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٧٥، المحصل : ص ٢٥٢، غاية المرام : ص ٩٧، الصحائف الإلهية : ص ٣٥٤-٣٥٥ ٠

(٣) انظر : تبصرة الأدلة : ص ٣١٢-٣١٣ ، المسايرة : ص ٣٥ ، شرح الفقه الأكبر : ص١٧ ٠

متكلماً ، لتحقق الكلام النفسي به ، دون أن يكون مقتدراً على التعبير(١) ، بل حتى الساكت يجب أن يكون متكلماً في حال سكوته ، لأنه على هذه الصفة ٠

وأما الشواهد التي استدل بها على هذا المطلب ، كقوله تعالى : ﴿ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾(٢)، وقول عمر : زورت في نفسى مقالة، وقول العرب : في نفسى كلام ، والبيت المنسوب للأخطل ، فليس فيها أي دليل على إطلاق الكلام على مجرد الكلام النفسي ٠

ذلك أن الكلام قد يطلق ، وقد يقيد ، فإن اطلق أريد به المعنى واللفظ معاً، وإن قيد بالنفس ، أو اللفظ ، حمل على المعنى المقيد به ، كمن يقول ، بعد ماتكلم بمعان صحيحة : كلامي هذا فيه لحن ٠ فإنه ينصرف إلى الألفاظ ، لتوجه الإعراب، والبناء إليها دون المعاني، وكمن يقول لغيره بعدما قال له كلاماً لم يفهمه: أنت لم تسمع كلامي ٠ فإنه يريد به المعنى ، دون اللفظ ، لتحقق سماع الألفاظ، لكنه لما لم يفهم الكلام نزله منزلة عدم السمع ٠

ومثل هذا ماذكره السعد من أمثلة ، فإن قيد «النفس» في الآية، وكلام عمر، وكلام العرب ، عموماً ، يدل على تقييد الكلام بالمعنى النفسي، دون اللفظي ، فكلمة «النفس» قرينة لفظية تفيد التقييد(٣)٠

وهذا شأن العرب في كل كلمة اشتملت على أمرين فأكثر ، فعند الإطلاق يريدون بها كلها مجتمعة ، وعند التقييد ، بقيد لفظي أو عقلي ، يحملون ذلك اللفظ على المعنى المقيد بخصوصه ٠

مثال ذلك لفظ «الإنسان» ، فإن العرب متى أطلقته أرادت به الهيئة المجتمعة من الروح والجسد ، ولايتقيد بأحدهما إلا بقرينة لفظية أو عقليـــة ٠ كأن

---

(١) انظر : تلخيص المحصل بذيله : ص ٢٥٢ ، وانظر : شرح الطحاوية جا ص ٢٠٠ ٠

(٢) سورة المجادلة ، الآية ٨ ٠

(٣) انظر: مجموع الفتاوى: ج١٢ ص ٣٥ ، ص ٦٧، ص ٣٨٠ ، ص ٤٠٤، ج١٥ ص٣٥٠

يقال : الإنسان عند موته يرتفع إلى السماء ، فالمراد ، روحه ترتفع ، كما جاء في بعض الأحاديث ، وكأن يقال : الإنسان كثيف الطبع ، فالمراد جسده لاروحه ، لأن الروح جوهر روحاني لطيف ٠

وأما بيت الأخطل ، فقد قيل إنه منسوب إليه ، وروى بلفظ : «إن البيان» بدل «إن الكلام»(١) ، وفي كلا الاحتمالين يسقط الاستشهاد به ٠

وعاب شارح الطحاوية على المتكلمين الاستشهاد بهذا البيت ، على فرض ثبوته ، وقائله نصراني ، وقد علم ضلال النصاري في صفة الكلام الإلهي ، حتى قالوا بتدرع الكلمة في جسد المسيح ، فكيف استروحوا إلى الأخذ عن هذا النصراني، الضال هو وقومه فى صفة الكلام ، وتركوا الأخذ عما هو مشهور من معنى الكلام في لغة العرب(٢)، المؤيد بدلائل الكتاب والسنة ٠

غير أن بعض المتكلمين ربما استدل ببيت آخر ، غير هذا ، وهو قول الشاعر الأعور الشني(٣)٠

ألم تر مفتاح الفؤادلسانه * إذا هو أبدى مايقول من الفم**

قال أبوالمعين النسفي : أي أبدى من الفم مايقول الفؤاد(٤)٠

وفي نظري ، لايفيد هذا البيت كون الكلام ، هو المعنى النفسي ، لجـــواز

---

(١) انظر : شرح الطحاوية : ج١ ص ١٩٩ ، الصواعق المرسلة : ج١ ص ٣٤٤-٣٤٥ ٠

(٢) شرح الطحاوية : ج١ ص ٢٠٠ ٠

(٣) الأعور الشَّنّي (... - ...)

بشر بن منقذ ، ويكنى أبامنقذ ، أحد بني شن بن أفصى بن عبدالقيس . كان شاعراً محسنا، وله ولدان شاعران ، أيضا. كان مع علي بن أبي طالب يوم الجمل . والشني بفتح الشين وتشديد النون .

انظر: المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء : ص٣٨-٣٩، الشعر والشعراء لابن قتيبة : ج٢ ص ٦٣٩-٦٤٠.

(٤) انظر : تبصرة الأدلة : ج١ ص ٣١٣ ٠

أن يكون مرجع الضمير في «يقول» إلى اللسان ، لا إلى الفؤاد ، كما حمله عليه النسفي ، وهو الأقرب للاتفاق على أن الضمير يعود إلى أقرب معهود ذكري أو ذهني ، هذا من جهة الإعراب والنحو، أما مِن جهة العقل ، فلأن عوده إلى اللسان، في البيت ، أقرب إلى مدارك العقل والفهم ، لأن المُبْدَى مِن الفم هو اللسان، فهو المتكلم ، لا الفؤاد، فالمعنى : «إذا اللسان أبدى مايقوله هو من الفم».

وعلى فرض عوده إلى الفؤاد ، كان جاريا مجرى ماسبق ذكره ، من تقيد لفظ «القول» و «الكلام» و «الحديث» بالنفس والفؤاد ، الذي يفيد معنى مقيداً للفظ «القول» و «الكلام» لامطلقه ، الذي عليه مدار الكلام والنقاش .

على أن لي وجهة نظر أخرى في الاستشهاد بكلام الشعراء في تحديد معاني الألفاظ وحقائقها، فإنه مالم تتظافر الشواهد الشعرية ، على إثبات مسألة وتحديدها، مؤيدة بكلام أهل العربية ، بحيث تطمئن إليها النفس ، لايمكن الجزم بصحة دلالتها على المقصود ، وكونها حدا للشيء. ذلك أن الشعراء لهم خصائصهم التأليفية ، التي ينفردون بها عن سائر أهل الفنون ، فعندهم أسلوب المبالغات ، والتشبيهات، والاستعارات، والكنايات ، وغير ذلك من الأساليب الخاصة بهم ، فمالم يقم الدليل على عدم إرادة الشاعر ، مثلاً ، المبالغة في تصوير الشيء وتحديده ، لم يمكن الجزم بهذا الأمر ، خاصة إذا خالف المشهور والمتعارف من اللغة .

فلعل الأخطل والشّني ، في بيتيهما ، أرادا المبالغة في بيان حقيقة الكلام ، من حيث أن منبعه وجوهره ، الذي يكون سبباً لتفاوت الناس بالفصاحة والبلاغة ، والعي والحصر ، هو الفؤاد والنفس ، فبدرجة جلاء معاني الفؤاد وظهورها وترتبها، أو غموضها وتشوشها يكون كذلك في اللسان ، فما اللسان إلا مظهراً لما قام في القلب والفؤاد ، لا أن الشاعر إراد نفي كون الألفاظ كلاماً .

وهذا الغرض الشعري ، أسلوب بلاغي مجازي ، وهو من قبيل تسمية الشيء باسم جزئه وبعضه ، لظهور هذا البعض وجلائه وكونه منشأ له ، أو كون الجزء المذكور هو الغالب على الحقيقة ، مثل قوله تعالى :﴿لاتقم فيه أبداً، لمسجد

أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه﴾(١) ، وقوله تعالى : ﴿ياأيها المزمل قم الليل إلا قليلا﴾(٢)، وقوله تعالى :﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾(٣)، ففي هذه الآيات سَمَّى المولى جل وعلا ، أشياء بأسماء أبعاضها، فسمي الصلاة في الآيتين قياماً، والقيام جزء منه، لكن لما كان الغالب على الصلاة، هو القيام، سُمِّي به، من باب تسمية الشيء باسم جزئه الغالب ، الأظهر· وسَمَّى العبد رقبة ، والرقبة جزء من الإنسان ، لاكله ، لكن لما كانت الرقبة موضع القلادة التى يقلد بها الإنسان ، والقلادة، رمز العبودية ، لكونها توجب استرقاق الإنسان ، لمن قلده ، فيكون تابعاً له بأخذه بالحبل الذي في رقبته ، أو لما كانت ، الرقبة موضع حياة الإنسان ، لأنها مجتمع الشرايين ، والأوردة ، والحلقوم، والمريء ، وكانت الرابط بين الرأس والجسد، وكان قطعها يوجب الموت ، وبإطلاقها وتحريرها تتحقق الحياة ، سَمَّى المولى ، جل وعلا ، العبد به ، فتحريرها ، تحرير للعبد من الرق والعبودية ·

وهذا النوع من المجاز يسمى بالمجاز المرسل ، الذي علاقته الجزئية(٤)·

فلم لايكون مراد الشاعرين من قصرهم اسم الكلام على مافي الفؤاد من هذا القبيل ، أي المجاز المرسل ، الذي علاقته الجزئية ، لكون هذا الجزء ، وهو المعنى النفسي الذي في الفؤاد ، هو الصورة المنشئة للجزء اللفظي ، المتقدم عليه رتبة واعتباراً · ولايخفى فضل المتقدم على المتأخر ·

وبهذا يتبين أن الأدلة التي ساقها السعد على كون الكلام الإلهي هو المعنى القائم بذاته تعالى، لا الحروف، أدلة ضعيفة لا تنهض إلى رتبة الأدلة اليقينية البرهانية ·

فدعوى السعد أن الألفاظ - الحروف والأصوات - عبارات عن كلام الله تعالى ، دعوى غير مرضية ، ولاهي على طريقة السلف ، لما لها من لوازم كثيرة فاسدة ، نبه إلى بعضها العضد الإيجي ، شيخ السعد ، في نصه السابق ، والتى

---

(١) سورة التوبة ، الآية ١٠٨ ·
(٢) سورة المزمل ، الآية ١ ، ٢ ·
(٣) سورة النساء ، الآية ٩٢ ·
(٤) انظر : الإيضاح في علوم البلاغة : ج٢ ص ٣٩٩، التبيان في علم المعاني : ص ٢٢٥، البلاغة فنونها وأفنانها : ج٢ ص ١٥١ ·

منها عدم إكفار من أنكر كلامِيَّة مابين دفتي المصحف ، وكونه غير معجز ، لأن التحدي غير حاصل به ، لكونه ليس كلام الله،تعالى،على الحقيقة ، ومن كون المقروءمن القرآن،وغيره من الكتب الإلهية ، ليس بكلام الله تعالى ... الخ . وعلى الرغم من هذه اللوازم الفاسدة ، التى تكتنف هذا القول ، إلا أن أحداً من الأشاعرة لم يذهب إليه ، بل الكل متفق على إكفار من أنكر كون مابين دفتي المصحف كلام الله تعالى ، وإكفار من أهان كتاب الله ، أو استخف به ، على أي وجه ، وإكفار من نفى إعجازه والتحدي به ، وذلك لأنهم أنزلوا العبارات والدوال منزلة المعبر عنه، المدلول به ، فجميع أحكام الصفة النفسية من سماع، وعربية، وإنزال ، وتحدي ، وكونه كلام الله ، ... أجروها على العبارات والدوال ، التي هي الألفاظ المقروءة ، المحفوظة ، المسموعة .

غير أن بعض الجهال ، كما قال ابن تيمية ، لما اطلع على آراء مقتصدي الأشاعرة، فيما سبق ذكره عنهم في هذه الصفة ، أخذ بهذه اللوازم جهلاً وعناداً، فأساء إلى كتاب الله تعالى ، وأهانه ، وأسقط حرمة المصحف(١) .

وقد حاول السعد ، رحمه الله ، تحاشي هذه اللوازم الفاسدة ، بقوله إن كلام الله يطلق بالاشتراك ، أو المجاز المشهور على الصفة القائمة بالنفس ، وعلى القرآن الكريم ، وأن خواص القرآن من كونه كلام الله تعالى ، عربياً ، معجزاً ، متحدىً به، منزلاً ، مكتوباً ، محفوظاً ، مسموماً ، قابلاً للنسخ ، إنما يصدق على اللفظ الحادث ، دون المعنى القديم ، كما تقدم عنه ، وهذا جواب جمهور الأشاعرة(٢) القائلين بأن الألفاظ عبارات عن الكلام النفسي .

ولايخفى أن هذا الجواب وإن دل ظاهره على وجوب التسليم بتلك الخواص لكتاب الله تعالى، وعموم كلامه ، إلا أنه في الحقيقة لايحل الإشكال الذي عليه مدار البحث ، ومحز الخلاف ، وهو ، كون الحروف والأصوات - الألفاظ - كلام

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٣٨١-٣٨٢ .

(٢) ولعل الأشعري قد سبق أتباعه إلى هذا القول ، فالشهرستاني الذي عرض مذهبه حكى عنه القول بكون العبارة تسمى كلاماً ، إما بالمجاز ، وإما باشتراك اللفظ . الملل والنحل : ج١ ص ٩٦ . وجرى على هذا جمهور الأشاعرة .
انظر : الإرشاد : ص ١٠٨ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٨٢-٨٣ ، غاية المرام : ص١٠٨، وانظر : إشارات المرام من كتب الماتريدية : ص ١٧٤ .

الله تعالى على الحقيقة ، أو ليست كلامه على الحقيقة ، أي بمعنى الصفة القائمة بالذات ، ولاشك أن هذا الجواب ، لايفيد كون الألفاظ صفة قائمة بذاته تعالى ، لأن القول بكون كلام الله مشتركاً بينهما - أي بين المعنى النفسى القديم ، واللفظ الظاهري، - الحادث - والاشتراك هنا هو الاشتراك اللفظي ، قطعاً - يلزم منه كون ما بالنفس مغايراً حقيقة لما في اللفظ ، ومباينا له ، وليس هو حقيقته ٠ والقول بأن الكلام اللفظي يسمى كلاماً تجوزاً ، لأنه من قبيل المجاز المشهور ، يلزم منه ، أيضاً ، كون حقيقة الكلام محمولة على أحدهما دون الآخر ، ولاشك أن المثبت له حقيقة الكلام، عند السعد وجمهور الأشاعرة ، هو النفسي ، والمنفي عنه حقيقة الكلام ، هو الكلام اللفظي ٠

وأما الجواب الآخر الذي نسبه إلى الأصحاب ، وهو أن الخواص المذكورة للقرآن ، المقصود بها المعنى القديم ، إلا أنه وصف بما هو من صفات الأصوات والحروف الدالة عليه، مجازاً ، ووصفاً للمدلول بصفة الدال(١) ، فليس بمجد في حل هذا الإشكال ، إذ الإشكال باق ، غاية مافي الأمر هو وجوب الاعتراف بخواص القرآن الكريم ، السابقة الذكر ، حتى لاتتجه إليهم تلك اللوازم الفاسدة ٠

على أن هذا الجواب أبعد في حل الإشكال من سابقه ، إذ كيف يوصف المدلول بصفة الدال ، وصفات المدلول لايمكن رومها ونيلها ، على الحقيقة ، وحمل صفات الدال على المدلول إن كان حقيقياً، لزم منه اشتراك الدال والمدلول في الحقيقة الواحدة، وإن كان مجازياً ، كما نص عليه السعد ، فهي صفات الدال على الحقيقة، لاصفات المدلول ، وكان المدلول ممتازاً في غيبه ، الذي لايمكن أن يدرك وينال ٠

لذلك قال الغزالي : «وأما الحروف فهي حادثة، وهي دلالات على الكلام، والدليل غير المدلول ، ولا يتصف بصفة المدلول»(٢)٠

---

(١) انظر : الإرشاد : ص ١٠٨ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٨٢-٨٣ ٠

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٧٧-٧٨ ٠

فالصواب ماذهب إليه سلف الأمة من كون كلام الله تعالى مشتملاً على المعاني والألفاظ معاً ، وأن كلامه تعالى الحقيقي معاني وحروف، وهي قائمة به تعالى شيئاً ، فشيئاً ، متعلق بمشيئته وإرادته ، يتكلم متى شاء ، وكيف شاء ، وبماشاء ٠

وقبل ختم الكلام على هذه الجزئية ، لابد من الإشارة إلى أن السعد كما مر النقل عنه في العرض ، ذهب إلى أن معنى إنزال القرآن الكريم، وسائر الكتب السماوية ، كما دلت على ذلك الآيات الكريمات، كقوله تعالى : ﴿نَزَّل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه ، وأنزل التوراة والإنجيل﴾(١) ، وقوله تعالى : ﴿ذلك بأن الله نَزَّل الكتاب بالحق﴾(٢) ، وقوله تعالى : ﴿تبارك الذي نَزَّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿قل نَزَّله روح القدس من ربك بالحق﴾(٤) ، وقوله تعالى : ﴿لكن الله يشهد بما أَنْزَل إليك أنزله بعلمه﴾(٥) ، وغير ذلك من الآيات الكريمات ، هو النزول الحقيقى من علو ، وهو نزول حامله ، جبريل، عليه السلام ، بعدما أخذه عن الحق ، جل وعلا ، فليس المراد من النزول ، نزول نفس كلام الله تعالى ، ومفارقة صفته لذاته، وانتقالها عنه إلى جبريل ، عليه السلام ، أو غيره من الخلق ، فهذا لايقول به ، من قال بكون الكلام صفة من صفات الحق ، جل وعلا ، سواء من قال بأنه قديم، أو من قال بأنه حادث(٦)٠

وإنما ذهب إليه مَن قال : إن كلامه تعالى فعل من أفعاله ، فإنزاله ، كإنزال سائر مفعولاته، مثل الملائكة من السماء ، والمطر من السحاب ، والحديد ، ٠٠٠،

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ٣ ٠
(٢) سورة البقرة ، الآية ١٧٦ ٠
(٣) سورة الفرقان ، الآية ١ ٠
(٤) سورة النحل ، الآية ١٠٢ ٠
(٥) سورة النساء ، الآية ١٦٦ ٠
(٦) انظر : الإرشاد : ص ١٣٥ ، غاية المرام : ص ١١١ ٠

وهذا مذهب المعتزلة ، حيث يستدلون بآيات إنزال الملائكة، والمطر، والحديد ، على كون المنزل مخلوقاً ، ومنه القرآن ، بجامع ، الإنزال(١)٠

واستدلال المعتزلة استدلال فاسد ، بل إن لفظ «الإنزال» في آيات الكتاب ، كما مر ذكر بعضها ، أكبر دليل على أن كلام الله تعالى صفته ، لافعله ، لتقيد الإنزال بكونه من الله ، بخلاف إنزال الملائكة أو المطر ، أو الحديد ، فإما أن يأتي مقيداً بالسماء، الذي هو العلو ، كما في شأن الملائكة ، أو السماء بمعنى السحاب، كما في المطر ، أو يأتي مطلقاً ، غير مقيد ، فلايختص بنوع من الإنزال ، بل ربما يتناول الإنزال من رؤوس الجبال ، كما في إنزال الحديد ، في قوله تعالى : ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾(٢)(٣)٠

فماذهب إليه السعد في حقيقة الإنزال نتفق معه ، فيه ، إذ هو مذهب السلف قاطبة ، لكنا نختلف معه في كيفية أخذ جبريل ، عليه السلام ، كلام الله تعالى ، ففي حين يذهب السعد إلى أن جبريل ، عليه السلام ، إما أخذ كلام الله تعالى - أي الألفاظ - من اللوح المحفوظ ، بعد أن خلقه الله تعالى فيه ، أو خلق الله تعالى الألفاظ في نفس جبريل ، لاستحالة اتصاف كلامه بالحروف والأصوات ، يذهب السلف إلى اشتمال كلامه تعالى حقيقة على الحروف والأصوات ، فالذي أخذه جبريل ، عليه السلام ، هو حقيقة كلام الله تعالى المشتمل على المعنى واللفظ معاً، بعد سماعه من الرب جل وعلا ، في مقامه الأقدس ، ثم إن جبريل، بعد سماعه للقرآن الكريم ، نزل به على سيدنا محمد ، صلى الله عليه وسلم(٤)٠

---

(١) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٣٢٤ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٥٣١-٥٣٢، المغني في أبواب التوحيد والعدل : ٣/٧ ، خلق القرآن : ص ٨٧ ، ص ٩٣ ، الإبانة : ص ١٠٣-١٠٤ ٠

(٢) سورة الحديد ، الآية ٢٥ ٠

(٣) انظر : قاعدة نافعة في صفة الكلام ، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية : ج٢ ص ٥١، شرح العقيدة الطحاوية : ج١ ص ١٩٦-١٩٧ ٠

(٤) انظر : قاعدة نافعة في صفة الكلام ، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية : ج٢ ص ٥٢، ص ٥٨-٥٩، شرح الطحاوية : ج١ ص ١٩٥ ٠

٢- أما المسألة الثانية ، والتى لم يصب فيها السعد مذهب السلف ، فهي ذهابه إلى أن الكلام النفسي الثابت لله تعالى معنى واحد ، وصفة واحدة ، كبقية الصفات ، القائمة بذاته ، غير متكثرة حقيقة ، وأن تكثرها إلى الأمر، والنهي، والخبر ٠٠٠ ، وإلى الموضوعات الشخصية بالاعتبار ٠

وهذا رأي جمهور المتكلمين من الأشاعرة(١) والماتريدية(٢) ، وهو مذهب ابن كلاب ، كما تقدم النقل عنه ، وأنه أول من قال بقدم الكلام ووحدته٠

غير أنا نلحظ تعارض ظاهر كلام السعد ، فيما تقدم النقل عنه ، بخصوص تحقيق هذه الوحدة فيما لم يزل ، فحين قد ذكر في شرح العقائد النسفية منع انقسام تلك الصفة الواحدة إلى الأمر، والنهى، والخبر ٠٠٠ ، نراه في شرح المقاصد يرى عكس ذلك ، لكن الحقيقة أن السعد غير متناقض فيما سطره ، إذ المنفي هناك الانقسام والتكثر الحقيقي ، والمثبت هنا التكثر والانقسام الاعتباري ٠

فالسعد يرى أن تلك الصفة الواحدة لها تعلقات اعتبارية فيما لم يزل ، هي خصوص التعلقات الشخصية ، التى بها ينقسم الكلام الواحد ، إلى اقسامه السابقة المعهودة ، من أمر، ونهي ، وخبر، واستخبار، ونداء ، ثم إذا وجدت المتعلقات الشخصية استجدت التعلقات فصار للكلام تعلقات حادثة ، مثل تعلقه ، أمرا ، بصلاة وصيام زيد ، ونهيا ، بحرمة السرقة وشرب الخمر من عمرو ، وهكذا ، فكل موضوع شخصي له تعلق كلامي أزلي قديم ، غير متعلق بالمشيئة ، وتعلق تنجيزي حادث ، يعود إلى المشيئة والاختيار. (فعود الاختيار في الكلام عنده في التعلق التنجيزي الحادث ، دون القديم ٠

---

(١) انظر : الإرشاد : ص ١٣٦ ، قواعد العقائد : ص ١٨٤، الملل والنحل : ج١ ص ٩٦، نهاية الأقدام : ص ٢٨٨، ص ٢٩١، معالم أصول الدين : ص ٦٨، الأربعين في أصول الدين : ص ١٨٠، غاية المرام : ص ١١٢-١١٧، المواقف : ص ٢٩٥، شرح المواقف : ج٣ ص ٨٢-٨٣ ٠

(٢) انظر : رسالة في العقائد للماتريدي : ص ١١ ، تبصرة الأدلة : ج١ ص ٢٩٣، ص ٣١٤ ٠

ولابد من المصير إلى هذا التحقيق جمعا بين كلامه · بل إن هذا الرأي هو رأي جمهور الأشاعرة ، أيضا ، إذ الكلام الواحد النفسي، عندهم، منقسم إلى الأقسام الخمسة ، على هذا النحو ، فيما لم يزل ، وفيما لايزال(١)·

وقد خالف الأشاعرة ، وعلى رأسهم الأشعري ابن كلاب في هذه الجزئية، إذ قد ذهب ابن كلاب إلى عدم الانقسام البتة ، حتى بالاعتبار ، فيما لم يزل ، فليس ثم إلا الوحدة الخالصة هناك ، وأن الانقسام إلى تلك الأقسام ، وإلى الموضوعات الشخصية ، إنما هو فيما لايزال فقط(٢)·

بينما ذهب بعض الأشاعرة المتقدمين إلى انقسام الكلام إلى الأقسام الخمسة انقساماً حقيقياً(٣)·

وإنما الذي أوجب هذا الخلاف في هذه المسألة على تلك الآراء ، هو مايلزم من القول بالكلام النفسي القديم ، من قدم الأمر، والنهي، والخبر ، فيلزم من وجودها السفه في الطلب ، والسفه والكذب في الخبر، على مااعترض به المعتزلة على رأي الأشاعرة هذا ، وأيضاً ، مايلزم من القول بالانقسام الحقيقي للكلام من تركب الصفة وتجزئها ، ومن وحدته المطلقة عدمه ، لكونه صار كلياً ·

أما ابن كلاب المانع للقسمة أزلاً ، فقد قصد التخلص من الاعتراض. عليه بالاعتراض الأول ، وهو لزوم السفه والكذب لو انقسم الكلام أزلاً إلى تلك الأقسام المذكورة · لكن يلزم عليه ماسيأتي ذكره ، إن شاء الله تعالى ·

---

(١) انظر : الإرشاد : ص ١١٩-١٢٠ ، أصول الدين : ص ١٠٨، قواعد العقائد : ص ١٨٦، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٩٨-١٠٠، نهاية الأقدام : ص ٢٨٨، ص ٢٩١، ص ٣٠٤، الملل والنحل : ج١ ص ٩٦، غاية المرام : ص ١١٣-١١٤، المواقف : ص ٢٩٥، شرح المواقف : ج٣ ص ٨٢ ، وانظر حاشية حسن جلبي عليه ·

(٢) انظر : الإرشاد : ص ١١٩-١٢٠، نهاية الأقدام : ص ٣٠٣-٣٠٤، غاية المرام : ص١١٤، حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج٣ ص ٨٢ ·

(٣) انظر : نهاية الأقدام : ص ٢٩١، نهاية العقول : ورقة ١٦٠/أ ، غاية المرام : ص ١١٤، المواقف : ص ٢٩٥، حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج٣ ص ٨٢ ·

وأما القائلون بالانقسام الحقيقي للكلام النفسي ، أزلاً ، فإنما قصدوا التخلص من لزوم العدم على الكلام النفسي ، إن لم ينقسم إلى تلك الأقسام المذكورة، لأنها أقسام الكلام، لايتحقق الكلام بدونها ، لكن هؤلاء يلزم عليهم ماتحاشاه ابن كلاب ، غير أنهم يرون أنه لايلزم السفه والكذب في خطاب المعدوم، باعتبار تحقق وجوده فيما بعد ، كما مر ذكره عن السعد ·

وأما جمهور الأشاعرة ، ومنهم السعد ، فإنهم أرادوا التخلص من الاعتراضين معاً ، فقالوا بالانقسام الاعتباري أزلاً ، فصاروا هدفاً للاعتراضين معاً ، أما الأول فلأن الكلام الاعتباري ، الذي هو التعلق الأزلي ، بحسب الموضوعات الشخصية للمتعلقات ، يلزم منه توجه الاعتراض الأول عليهم ، وهو حصول السفه والكذب في الخطاب الأزلي ، إذ لامخاطب هناك · وليس القصد هنا تحقيق صحة الاعتراض السابق أو إبطاله ، فإن هذه جزئية سيأتي الحديث عنها في موضعها ، إن شاء الله تعالى ·

وأما الثاني ، فلأن الانقسام الاعتباري ، أمر عدمي ، لاوجود له ، فليس ثمة أقسام حقيقية للكلام النفسي الأزلي ، فيرد عليهم ماورد على قول ابن كلاب ، من كون هذا الكلام الواحد ، لاوجود له في الحقيقة ، كما سأوضحه ان شاء الله تعالى ، بعد نقد أدلته على وحدة هذه الصفة ·

ثم إن الأشاعرة القائلين بالانقسام الاعتباري للكلام النفسي ، أزلاً ، اختلفوا فيما بينهم في ماهية هذه الأقسام ، فبعضهم جعلها ستة : أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، ووعد، ووعيد(١) ، وبعضهم ألحق الوعد والوعيد بالخبر ، وزاد النداء ، فصارت خمسة ، وهو المشهور(٢) ، وبعضهم جعلها ثلاثة : أمر ونهي وخبر ، وألحق الباقي بالخبر ، وبعضهم جعلها أمرين ، هما الطلب، والخبر، وألحق البواقي

---

(١) انظر : نهاية الأقدام : ص ٢٨٨ ·

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٧٨ ، نهاية العقول : ورقة ١٦٠/أ ، المواقف: ص ٢٩٥ ·

بهما(١) ، ولهم تقسيمات غير ماذكر(٢)٠

والإمام الرازي أرجع الكل إلى الخبر ، فلم يثبت إلا نوعاً واحداً ، وهو الخبر ، لأن الأمر عبارة عن إخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب ، والنهي على العكس منه ، والاستفهام ، الذي هو الاستخبار ، هو أيضاً ، إخبار مخصوص(٣)، لأنه إخبار عن حصول الشيء أو عدم حصوله ، ومثل هذا النداء ، فإنه إخبار الغير بتوجيه الكلام إليه ، والوعد ، إذ هو إخبار عن حصول الثواب للطائعين ، والوعيد ، إذ هو إخبار عن حصول العقاب للعصاة والمكذبين(٤)٠

وقد ضعفه السعد بناءً على أن ماذكره الرازي إنما هو لازم الأمر والنهي ، وبقية أقسام الكلام ، لاحقيقتها(٥)٠

وقبل الشروع في نقد رأي السعد ، وعموم الأشاعرة في وحدة الكلام الإلهي ، أتوجه إلى نقد أدلته عليها ٠

فقد استدل ، رحمه الله تعالى ، بأدلة بعضها واهي ضعيف ، وبعضها لايرقى إلى الأدلة البرهانية ، وهي عين أدلة وحدة بقية الصفات ، كالقدرة ، والإرادة ، والعلم ، ٠٠٠

فاستدلاله عليه بأن ذلك أليق بكمال التوحيد ، وبأنه لادليل على تكثرها في نفسها ، دليل خطابي ، إذ لو كانت وحدة الكلام الإلهي أليق بكمال التوحيد ، لكان نفي تعدد الصفات ، وإرجاعها كلها إلى صفة واحدة ، بتعلقات اعتبارية ، أولى بكمال التوحيد ، فلأن جاز كون الكلام واحدا، والانقسام والاختلاف في التعبيرات

---

(١) انظر : غاية المرام : ص ١١٧ ٠
(٢) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٠٦ ٠
(٣) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٨٠، معالم أصول الدين : ص ٦٨، شرح المقاصد جـ٢ ص ١٠٦ ٠
(٤) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٠٦ ٠
(٥) انظر : شرح المقاصد : جـ٢ ص ١٠٦ ٠

راجع إلى مجرد المتعلقات الخارجة ، فليجز كون الإرادة، والعلم، والقدرة، وباقي الصفات راجعة إلى معنى واحد، ويكون اختلاف التعبيرات عنه راجع إلى اختلاف متعلقاته، لابسبب اختلافه في ذاته ، وذلك بأن يُسَمَّى إرادة عند تعلقه بالتخصيص في الزمان ، وقدرة عند تعلقه بالتخصيص في الواحد ٠٠٠٠ وهكذا في سائر الصفات، وإذا جاز عود جميع الصفات إلى صفة واحدة، فهلا جاز عودها بأسرها إلى الذات ، فإنه حينئذ أليق بكمال التوحيد(١) ، فيستغنى بالذات الواحدة عن جميع الصفات(٢)٠

وأما نفي الكثرة لعدم الدليل عليه ، فالجواب عليه من وجهين : أما أولاً فلأن صورة هذا الاستدلال ، هو اعتبار عدم العلم بالدليل علماً بالعدم، وهو دليل ضعيف ، لأن المدلول لازم ، والدليل ملزوم ، فانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء لازمه ، لجواز أن يكون للازم أكثر من ملزوم ٠ فعدم الدليل في نفس الأمر لايستلزم عدم المدلول فيه ٠ مع أن عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع(٣) ، كما في الوجه الثاني٠

أما ثانياً فلتظافر الأدلة الشرعية على تكثر كلام الله تعالى ، وأنه ليس صفة واحدة فقط ، فمن هذه الأدلة قوله تعالى : ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾(٤)، وقوله تعالى :﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعت أبحر مانفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم﴾(٥) وغير ذلك من الآيات الكريمات ، التى تدل على التكثر الحقيقي لكلام الله تعالى، لا الاعتباري العدمي٠

---

(١) انظر : غاية المرام : ص ١١٧-١١٨، وانظر : نهاية الأقدام : ص ٢٩٦، حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج٣ ص ٨٢، حاشية ملا أحمد على شرح النسفية ، ضمن المجموعة البهية : ج١ ص ١٢٢ ، مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ١٦٥ ٠

(٢) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٣١٩، التسعينية ، ضمن الفتاوى الكبرى : ج ٥ ص ١٧٣-١٧٤ ٠

(٣) انظر : حاشية ملا أحمد على شرح النسفية ، ضمن المجموعة البهية : ج١ ص ١٢٢ ٠

(٤) سورة الكهف ، الآية ١٠٩ ٠

(٥) سورة لقمان ، الآية ٢٧ ٠

وأما الدليل الثالث ، فهو عمدة الأشاعرة في الاستدلال على وحدة كافة الصفات القديمة ، القائمة بذات الله تعالى ، ومنها صفة الكلام(١) · وتلخيصه بأسلوب مبسط ، أنه بعد القول بقدم صفة الكلام ، فإنها لو تكثرت لاستندت في تكثرها إلى الذات، إما بالاختيار، أو الإيجاب ، وكلاهما باطل ، أو الأول ، فلأن القديم لايستند إلى المختار ، وأما الثاني ، فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السوية ، فيلزم وجود كلام غير متناهي ·

وهذا الدليل جدلي ، لايرقى إلى درجة اليقين ، لوجهين : أحدهما في استناد القديم إلى المختار ، والآخر في استناده إلى الموجب ·

أما الوجه الأول ، فلأنه الممتنع هو استناد القديم بالشخص إلى المختار ·

أما القديم بالنوع ، الحادث الآحاد، فليس بممتنع استناده إلى المرجح المختار، على نحو ماتقدم في مبحث قيام الحوادث بذاته تعالى(٢) ، وقد ثبت جواز تسلسل الحوادث ، أزلاً ، لضعف أدلة المانعين ، كما تقدم في موضعه(٣) · وإذا جاز تسلسل الحوادث لم يمتنع قدمها النوعي ، وحصول أفرادها شيئاً، فشيئاً ، على سبيل التعاقب ، بحيث يكون وجود اللاحق مشروطاً بانقضاء السابق ، واستناد تلك الآحاد المتسلسلة إلى الفاعل المختار. وهذا هو الوجه المختار في دفع دليل السعد ، وهو يقوم على منع عدم أولوية عدد على عدد ، لجواز أن يكون المخصص للبعض دون البعض الإرادة القديمة النوع ·

وأما الوجه الآخر ، وهو في استناد الكثرة القديمة إلى الموجب ، فلايُسَلَّم للسعد دعواه لزوم دخول مالايتناهى من الأعداد ، بناءً على أنه لو تعدد لم ينحصر

---

(١) انظر : نهاية الأقدام : ص ٢٨٩، غاية المرام : ص ١١٢ ، وقد أحاله على دليل وحدة الإرادة ، انظر : ص ٧١، وقد ضعفه ·

المواقف: ص ٢٩٥، وأحاله على دليل القدرة، انظر ص: ٢٨٢، شرح المواقف: ج٣ ص٨٢·

(٢) انظر : ج٣ ص ٩٢٩-٩٣١ من البحث ·

(٣) انظر : ج٢ ص ٥٧١ ومابعدها من البحث ·

في عدد ، لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السواء ، إذ لا أولوية لعدد على عدد٠ لأن عدم الأولوية لعدد على عدد ممنوع(١) ، لجواز أن يكون لذات الموجب نسبة مخصوصة إلى بعض الأعداد دون البعض ٠

والتحقيق أن امتناع صدور الآثار المختلفة عن المؤثر الواحد أصل الفلاسفة، لا المتكلمين ، على أنه لو سلم للمتكلمين كون الصفات القائمة به تعالى واحدة ، إلا أنه لايُسَلَّم لهم عدم اختلاف ذوات الصفات في نفسها ، فالقدرة ، مثلاً ، مؤثرة في الوجود ، والوجود عند الشيخ الأشعري ومتابعيه نفس الذات ، ولما كانت الذوات مختلفة ، لزم أن يكون تأثير القدرة في آثار مختلفة ، فيلزم أن تكون القدرة مختلفة ٠ وكذا الأمر في الإرادة(٢) ، ومايقال في القدرة، والارادة، من صحة الاختلاف والتعدد ، يقال في بقية الصفات التي لها تعلقات حادثة كالعلم، والسمع والبصر، والكلام ٠

وبعد هذا النقد الموجز لأدلة السعد على وحدة هذه الصفة ، أشرع في بيان ضعف هذا الرأي بوجه عام ، ومايرد عليه من اعتراضات وشكوك ، فأقول :

قسمة الكلام إلى الأقسام الخمسة - الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار والنداء ، أو غيرها - إما قسمة حقيقية ، كما ذهب إليه بعض متقدمي الأشاعرة، أزلاً، وفيما لايزال، أو اعتبارية، أزلاً، وفيما لايزال ، كما هو مذهب جمهور الأشاعرة، أو فيما لايزال فقط ، كما هو مذهب ابن كُلَّاب ، والقول بأي منها يلزم أن لايكون للكلام النفسي تحقق في النفس ٠

أما على مذهب ابن كُلَّاب ، فانتفاء حقيقة الكلام فيه أظهر من بقية الآراء، لأنا قد قدمنا عن السعد ، فيما مضى في العرض ، أن الكلام النفسي عبارة عن نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم(٣) ، فإن لم يتشخص هذان المفردان في موضوعات

---

(١) انظر : شرح المواقف : جـ٣ ص ٤٨ ٠

(٢) انظر : غاية المرام : ص ١١٩، حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : جـ٣ صـ٨٢ ٠

(٣) انظر : ص ١١٥٠ من البحث ٠

شخصية ، كأن يكون أحد المفردين أمرا بالصلاة، أو الصيام، أو ٠٠٠، وكأن يكون المفرد الثاني زيد، أو عمرو، أو بكر ٠٠٠٠، لم يكن لهذا المعنى النفسي - أي تلك النسبة - وجود ، لأن تجردها عن العوارض الشخصية ، يجعلها أموراً كلية ، مطلقة، إذ اعتبار النسبة العارية عن الموضوعات الشخصية ، أمر مطلق ، والمطلق، كما هو معلوم لاوجود وتحقق له إلا ضمن أفراده ، التى هي التعلقات الحاصلة إما أزلاً على رأي جمهور الأشاعرة ، أو فيما لايزال ، عند ابن كلاب ٠

فإن قالوا بثبوت العوارض والقيود للكلام النفسي ، على نحو ماتقدم ، لزم منه تكثر الكلام وتعدده ، ضرورة اختلاف وتعدد الموضوعات الشخصية ، والقيود اللازمة لتحقق تلك النسبة ، بل إن تلك القيود والموضوعات الشخصية لاتكاد تتناهى ، فيلزم عليه تكثر الكلام إليها، بحسب تعلق المشيئة والإرادة ٠

غير أنهم لايقولون به ، للزوم قيام الحوادث به تعالى ، وهم يمنعونه ، والإلزام السابق لازم لهم ، لامناص عنه ، وقد ألزمهم به المعتزلة ، حيث قضوا باستحالة وحدة الكلام مع كونه أمراً، ونهياً، وخبراً، واستخباراً، ووعداً، ووعيداً، لأن هذه حقائق مختلفة، وخصائص متباينة ، ومن المحال اشتمال شيء واحد ، له حقيقة واحدة ، على خواص مختلفة ٠ نعم يجوز أن يكون معنى واحدا يشمل معاني مختلفة، كالجنس، والنوع ، فإن الحيوانية معنى واحداً يشمل معاني مختلفة ، وكذلك الإنسانية تشمل أشخاصاً مختلفة ، لكن لايتصور وجود المعنى الجنسي والنوعي إلا في الذهن ، ويستحيل أن يتحقق في الوجود شيء واحد ، هو أشياء مختلفة ، وحقيقة واحدة هي بعينها حقائق مختلفة ٠

ولو قيل : إن الكلام اسم جنس يشمل أنواعاً ، فإن هذا صحيح ، غير أن الجنس لايتحقق له وجود مالم يتنوع بفصل يميز نوعاً عن نوع ، والنوع لايتحقق مالم يتشخص بعارض يميز شخصاً عن شخص ، وذلك كالعرض المطلق ، من حيث هو عرض ، لايتحقق له وجود مالم يتنوع بكونه لونا ، واللون لايتحقق له وجود ، مالم يتعين بكونه سوادا معيناً ، وإلا فالعرض ليس له ذات على انفراده قايم بجوهر، ثم يكون هو بعينه علما، وقدرة، ولونا، وسواداً، وطعماً ٠ وأنتم معاشر

الأشاعرة أثبتم الكلام قائماً بذات الباري على هذا المنهاج(١) ٠

وإثبات الكلام على طريقة ابن كُلَّاب، ومن ذهب مذهبه ، من كونه خارجاً عن كونه أمراً، ونهياً، ووعداً، ووعيداً ٠٠٠ مستحيل قطعاً ، ولئن جاز ذلك ، فما المانع من المصير إلى أن الصفة الأزلية ليست كلاماً أزلاً ، ثم يستجد كونه كلاماً فيما لايزال ، فيكون الكلام حادثاً(٢)

وإثبات بعض متقدمي الأشاعرة للأقسام الخمسة للكلام حقيقة ، لايقصيهم عن هذا اللازم ، لأن تلك الأقسام ماهي إلا أنواعاً للكلام وهي لاتتحقق ، أيضاً ، إلا بتحقق الموضوعات الشخصية للأمر والنهي ، والخبر ، والاستخبار ، والنداء ، ٠٠٠٠ ، فما لم تتشخص كانت مطلقة كلية ، فكان وجودها ذهنيا ، لاخارجيا ٠ على أنه يلزمهم ، أيضا ، الجمع بين الوحدة والكثرة للصفة الواحدة ، فهو كثير حقيقة ، وواحد حقيقة ، بل يلزمهم تجزؤ الصفة القديمة وانقسامها ، وتركبها من أجزاء ، وهو ماينافي القدم ، عندهم ٠

أما جمهور الأشاعرة ، والذين منهم السعد ، يلزمهم ماتقدم على مذهب ابن كُلَّاب، لأن الاعتبارات أمور عدمية(٣)، لاوجود لها، وعلى فرض وجودها وتحققها ، يلزم منه تكثر الواحد ، وتركب الصفة القديمة وانقسامها ، كما مر ، سواء تكثر الجنس إلى أنواعه ، أو النوع الى موضوعاته الشخصية ٠ وقد مر أنه حتى على فرض التكثر إلى الأنواع الخمسة المشهورة أو غيرها ، ليس للكلام تحقق وقيام في الذات، مالم تتشخص تلك الأنواع ، وتتقيد بالموضوعات الشخصية ، كماتقدم ٠

---

(١) انظر : نهاية الأقدام : ص ٢٨٩-٢٩١، غاية المرام ص ١١٢-١١٧ ، وانظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل : المجلد ٣ ، ج٧ ، خلق القرآن : ص ١٠٤ ومابعدها ، معالم أصول الدين : ص ٦٨ ، التسعينية ، ضمن الفتاوى الكبرى : ج٥ ص ١٧٣ ، ص ١٨٠-١٨٣ ، الاستقامة : ج١ ص ٢١٢-٢١٣ ، شرح العضد على مختصر المنتهى : ج٢ ص ١٥ ٠

(٢) انظر : البرهان : ج١ ص ٢٧١، وانظر : المحصول : ج١ ، القسم الثاني ، ص ٤٣٣ ٠

(٣) انظر : المطالب العالية : ج ٢ ص ١٠٧ ٠

فالأمر من حيث هو هو ، مالم يتقيد بالموضوعات الشخصية ، كان كليا ، ذهنيا ، ولم يكن صفة قائمة في النفس ٠ لأن النسبة فيه ، وهي صيغة الأمر ، والمأمور ، يجب أن تتقيد بموضوع شخصي ، كأن يكون أمر زيد بالصلاة ، أو عمرو بالزكاة ، ٠٠٠٠ ، وإلا لم يكن لها وجود في النفس ، وهكذا البواقي من النهي ، والخبر ، والاستخبار، والنداء ، ٠٠٠٠، فشرط تحققها، وقيامها في النفس تقيد المفردين فيها بالموضوعات الشخصية ٠

ثم إن العقل يبدي تعجبه من رأي الأشاعرة هذا ، كيف يكون الكلام الإلهي الكثير كله معنى واحدا ٠ فكيف تكون آيات الأمر، كإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان ، هي بعينها آيات النهي ، كالنهي عن شرب الخمر، وقتل النفس،والزنى ، وأكل أموال الناس بالباطل ، وأكل مال اليتيم ، وكيف تكون آيات الإخبار عن صفات الرب ، كآية الكرسي ، وسورة الصمد ، وغيرها ، هي بعينها آيات الإخبار عن صفات الخلق ، كصفات الجبال ، وصفات الأنعام ، وصفات الإنسان ، وكيف تكون آيات الإخبار عن صفات المؤمنين هي بعينها آيات الاخبار عن صفات الكافرين والمنافقين ، وكيف تكون آيات وعد المؤمنين المتقين، هي بعينها آيات وعيد الكافرين ، وكيف يكون كلامه تعالى لرسله وللمؤمنين ، هو عين كلامه لإبليس اللعين ، وأتباعه من أصحاب الجحيم ، ٠٠٠٠٠ ٠ ثم كيف تكون كل تلك الأوامر، والنواهي، والأخبار، والوعود ، ٠٠٠٠٠٠ ، كلها حقيقة واحدة، ومعنى واحد ، فيلزم منه كون المأمور به عين المنهي عنه ، عين الخبر،٠٠٠٠الخ بل يلزم منه اتحاد حقائق المُخْبَر عنه ، سواء كان المخبر عنه الذات الإلهية، أو ذوات الخلق ، في حقيقة واحدة ، واتحاد حقائق المأمورين ، المنهيين ، الموعودين ، المتوعدين ، ٠٠٠٠ ، كلهم في حقيقة واحدة لأنهم لما جعلوا حقيقة معنى ماأخبر الله به عن نفسه هو حقيقة معنى ماأخبر الله عن إبليس ، والجن ، والجحيم ، وكان من المعلوم أن معاني الكلام تتبع الحقائق الخارجية وتطابقها ٠ فمعنى الخبر عن الملائكة والجن يطابق ذلك ٠ ومعنى الخبر عن الجن والنار ، يطابق ذلك ، فإذا كان معنى هذا الخبر هو حقيقة معنى هذا الخبر ، وكلاهما مطابق لمخبره ، لزم أن يكون هذا المخبر هو هذا الخبر ، فيلزم أن تكون الحقائق

الموجودة كلها شيئاً واحداً ، فتكون الجنة هي النار والملائكة هم الشياطين(١)٠

ثم من المعلوم ، أيضاً ، أن الكتب السماوية مغايرة لبعضها البعض ، وكلها كلام الله تعالى ، فليست التوراة هي بعينها الإنجيل ، ولاهما القرآن، ومن لازم كون الكلام معنى واحدا، كون تلك الكتب السماوية واحدة العين ، ولزوم كون ترجمة التوراة، والإنجيل، والزبور، وغيرها من الكتب السماوية إلى العربية ، قرآنا ، وكذا ترجمة كل كتاب سماوي إلى لغة أهل الكتب الأخرى ، يلزم منه حصول كتابهم الذي أنزل على رسولهم عندهم ٠ وهذا مما يقطع ببطلانه كل عاقل(٢)٠

فالعقل يقطع بعدم صحة هذا الرأي الذاهب إلى وحدة الكلام النفسي ، ويقطع بمجانبته للصواب، وبعده كل البعد عن حكمه القاطع، بضرورة تعدد تلك الآيات القرآنية وتكثرها لفظاً ومعنى ، بحسب موضوعاتها الشخصية ٠

ولقد أحس بعض كبار متكلمي الأشاعرة مثل الآمدي بصعوبة وإشكالية هذا الرأي، القائل بوحدة الكلام ، حتى قال : «والحق أن ماأورد من الإشكال على القول باتحاد الكلام، وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات ، مشكل، وعسى أن يكون عند غيري حله»(٣) . وقال العز بن عبدالسلام، بعدما سئل كيف يعقل شيء واحد هو أمر، ونهي، وخبر، واستخبار؟ : «ماهذا بأول إشكال ورد على مذهب الأشعري»(٤).

٣- أما المسألة الثالثة ، التي لم يحالف السعد فيها الصواب ، فهو قوله بالقدم العيني ، الشخصي ، لكلام الله تعالى النفسي ، والذي يلزم منه عـــدم تعلق

---

(١) انظر : التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى : ج٥ ص ١٧٢-١٧٥، مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٣٩٢-٣٩٣ ، مذهب السلف القويم ، ضمن مجموعة الرسائل : ج٣ ص ٣٥٣، ص ٣٧٨، الصفدية : ج٣ ص ٥٦ ، شرح الطحاوية : ج١ ص ١٨٩-١٩٠ ٠

(٢) انظر : التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى : ج٥ ص ٢٠٩-٢١٠ ، الصفدية : ج٢ ص ٥٦، قاعدة نافعة في صفة الكلام ، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية : ج٢ ص ٥٤-٥٥، بدائع الفوائد : ج٢ ص ١١٥-١١٦ .

(٣) انظر:حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج٣ ص٨٢، وانظر : الصفدية: ج٢ص ٥٦.

(٤) انظر : التسعينية ، ضمن الفتاوى الكبرى : ج٥ ص ٢٥٧.

المشيئة والإرادة به ، وأن المشيئة إنما تتعلق بالتعلقات الحادثة فيما لايزال ٠

فالمتبادر إلى الفهم من مجمل كلام السعد ، بعد قوله بأزلية الكلام النفسي، وكونه واحداً ، وانقسامه اعتبارا ، أزلاً ، إلى موضوعاته الشخصية ، أن تلك التعلقات الأزلية بحسب الموضوعات الشخصية تعلقات تنجيزية قديمة ، وليست تعلقات صلوحية قديمة ، كما هو رأي بعض متأخري الأشاعرة(١) ، ومعنى كلام السعد ، أن ذلك الكلام بحسب اعتباراته الشخصية بالموضوعات المقيدة ، قديم ، غير متعلق بالمشيئة ، لأن المشيئة مختارة ، وتلك الاعتبارات قديمة ، والقديم لايتعلق بالمشيئة المختارة ٠ وإنما المشيئة المختارة تتعلق بالكلام باعتبار حدوث المخاطبين ، فيما لايزال ٠

وقد لزم على رأي السعد ، ورأي جمهور الأشاعرة ، هذا ، بعض اللوازم التى لاتنفك عنه ، وقد التزمها القوم ٠ مثل صحة خطاب المعدوم، ومثل عدم جريان الزمان على كلام الله تعالى الأزلي ، بعد تكثره، أزلاً، بحسب التعلقات ، ومثل كون المتكثر من الكلام الواحد مجرد اعتبارات فيما لايزال ، ومثل كون المرجح لخصوصيات هذه الاعتبارات هي ذات الإرادة المختارة ٠

وهذه اللوازم فيها جدال عريض بين المتكلمين وغيرهم ، وهي وإن لم تكن لوازم توجب الضلال، وفساد الاعتقاد ، لكنها مسائل لايسلم بها كل عقل ، فلئن كان قبول بعضها قريباً إلى مدارك العقل ، كصحة خطاب المعدوم على تقدير وجوده، وعدم جريان الزمان على الكلام الأزلي ، ومثل كون المرجح لخصوصيات التعلقـــــات

---

(١) لمتأخري الأشاعرة تفصيل في تعلقات الكلام ، فتعلق الكلام بالنسبة لغير الأمر والنهي٠ أي باعتبار كونه خبراً، واستخباراً، ووعدا، ووعيدا ، تنجيزي قديم ٠ وأما بالنسبة للأمر والنهي ، فإن لم يشترط فيهما وجود المأمور والمنهي ، فكذلك تنجيزي قديم ٠ وإن اشترط فيهما ذلك ، كان التعلق فيهما صلوحيا قديماً ، قبل وجود المأمور والمنهي، وتنجيزيا حادثا بعد وجودهما ٠

انظر : حاشية الدسوقي على أم البراهين : ص ١١٢ ، حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد : ص ٤٣ ٠

ذات الإرادة المختارة ، إلا أن بعضها يستبعده العقل ، ولايكاد يسلم به، وهو كون المتكثر والمختلف من الكلام، فيما لايزال، هو مجرد الاعتبارات.

فبخصوص أصل المسألة ، وهو قدم الكلام الإلهي وأزليته ، وكونه غير متعلق بالمشيئة والاختيار ، فإن الصفاتية من أهل السنة اختلفوا في هذه المسألة بعد نفيهم خلق القرآن ، هل يقال : إن كلامه تعالى قديم، لم يزل، ولم يتعلق بمشيئته ، أم يقال: يتكلم إذا شاء ، ويسكت إذا شاء ؟ على قولين مشهورين في ذلك ، ذكرهما الحارث المحاسبي عن أهل السنة ، وذكرهما أبو بكر عبدالعزيز(١) عن أهل السنة من أصحاب الإمام أحمد ، وغيرهم ، وأبوعبدالله بن حامد(٢) في أصوله(٣) .

فذهب إلى الأول بعض الأئمة ، غير الأشعري وابن كلاب ، مثل أبي العباس القلانسي(٤) ، والحارث المحاسبي ، وابن عقيل الحنبلي ، والقاضي أبي يعلى، في أحد قوليه ، وأبي الحسن بن الزاغوني ، وطوائف من أتباع الأئمة الأربعة ، وهو قول طائفة من متأخري المحدثين، كأبي حاتم البستي ، والخطابي(٥) ، والبيهقي(٦) وغيرهم .

وذهب إلى الثاني ، وهو كونه تعالى يتكلم بمشيئته وقدرته ، وأنه يتكلم متى شاء، ويسكت متى شاء ، جمهور العلماء من الفقهاء والمحدثين(٧) ، كالأئمة

---

(١) أبوبكر عبدالعزيز (٢٨٥-٣٦٣هـ) عبدالعزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداذ بن معروف ، البغوي ، أبوبكر غلام الخلال، المعروف بهذا اللقب ، إمام ، عالم ، ثقة ، من كبار أئمة المذهب الحنبلي ، له عدة مصنفات ، منها «الشافي» و«المقنع» ، في الفقه ، و«تفسير القرآن» و«الخلاف مع الشافعي» وغير ذلك . أنظر: طبقات الحنابلة لأبي يعلى: ص١١٩-١٢٧، المنهج الأحمد : ص٦٨، تاريخ بغداد : ج١٠ ص٤٥٩، الأعلام : ج٤ص١٥ .

(٢) ابن حامد (...-٤٠٣هـ) الحسن بن حامد بن علي بن مروان ، أبوعبدالله، البغدادي ، إمام الحنابلة في زمانه ، له المؤلفات الحسان في المذهب ، منها الجامع في المذهب نحوا من أربعمائة جزء ، ومنها شرح الخرقي ، وشرح أصول الدين ، وأصول الفقه ، وغير ذلك . انظر : طبقات الحنابلة لأبي يعلى : ج٢ ص١٧١-١٧٧، المقصد الأرشد : ج١ ص٣١٩-٣٢٠، النجوم الزاهرة : ج ٤ ص ٢٣٢، الأعلام : ج٢ ص١٨٧.

(٣) انظر : التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى : ج٥ ص ١٢٢، رسالة في تحقيق مسألة علم الله ، ضمن جامع الرسائل : ج١ ص ١٨١، الصفدية : ج٢ ص ٨٦ .

(٤) انظر : الصفدية : ج٢ ص ٥٥-٥٦ .

(٥) انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٤٣٥-٤٣٦ ، منهاج السنة النبوية : ج٣ ص ٣٦٩، شرح العقيدة الإصفهانية : ص ٦٨ ، الصفدية : ج٢ ص ٨٦ .

(٦) انظر : الاعتقاد : ص ٩٤، البيهقي وموقفه من الالهيات : ص ٢٠٨-٢٠٩ .

(٧) انظر : رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : ج٢ ص ٤-٥ .

الأربعة ، وداود الظاهري ، وطوائف كثيرة من أتباع الأئمة الأربعة ، وطوائف من أهل الكلام ، كالهشامية ، والكرامية ، وغيرهم(١) · وهذا هو مذهب السلف ، لأن صفة الكلام صفة ذات ، توجب قيامها بذات المتكلم من جهة ، وصفة فعل توجب تعلق المشيئة بها ، فيكون الرب تعالى متكلماً متى شاء، وكيف شاء ، من جهة أخرى ·

ومذهب السلف وسط بين مذهب الاعتزال، الذي يرى الكلام صفة فعل لله متعلق بمشيئته وقدرته ، ومذهب الكلابية والأشاعرة، والماتريدية، الذي يراها صفة ذات ، لافعل ، قائمة بذاته تعالى ، كبقية صفاته ، مثل العلم، والقدرة، والإرادة ···· لاتتعلق بمشيئته وقدرته(٢)·

وقد أخذوا من كل فريق أدلته على مطلبه ، فمن الأشاعرة، والكلابية ومن نحى منحاهم، أدلتهم على قدم الكلام، وكونه صفة قائمة بالمتكلم ، لاتصح الانفصال عنه ، لتكون من خلقه ، كما تقول المعتزلة ·

وهي الأدلة العقلية، والنقلية السابق ذكرها عن السعد ، فإنها تدل على وجوب كون الكلام صفة قائمة بالذات ·

ومن المعتزلة، ومن شاكلهم، أدلتهم الدالة على حدوث الكلام وتجدده ، وكونه متعلقاً بالمشيئة ، فمن العقلية كون الكلام مؤلفا من حروف وأصوات ، وأنها على سبيل التعاقب ، غير مجتمعة في الوجود دفعة واحدة ، بل وجود اللاحق مشروط بزوال السابق ، وغير باقية بعد حدوثها ، فحدوثها يجب أن يكون عن إرادة ومشيئة، فيستحيل عليه القدم الشخصي ، وحدوث التعلق فقط ·

---

(١) انظر : الصفدية : ج٢ ص ٨٦-٨٧ ، منهاج السنة : ج٣ ص٣٦٩ ، شرح الإصفهانية: ص٦٨·

(٢) انظر : منهاج السنة : ج٢ ص ٣٨٠ ، الصفدية : ج٢ ص ٨٨، قاعدة نافعة في صفة الكلام ، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية : ج٢ ص ٦٣، رسالة في الصفات الاختيارية ضمن جامع الرسائل : ج٢ ص ٥-٧ ·

ومن الأدلة النقلية ، النصوص القرآنية الكثيرة ، التى تدل على كلامه تعالى في بعض الأزمنة والأوقات ، كقوله تعالى : ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾(١) ، أي : واذكر إذ قال ربك للملائكة · والمؤقت بظرف معين لايكون قديما أزليا·

وقوله تعالى : ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾(٢) "وأن" تُخَلِّص الفعل المضارع للاستقبال ·

وقوله تعالى : ﴿مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾(٣) فدل على أن كلامه تعالى محدث ، حين نزوله ذلك الوقت ، والمحدث غير القديم. وكقوله تعالى: ﴿إن مثل عيسى عند الله ، كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾(٤)، وإنما قال له : «كن» بعد أن خلقه من تراب لافي الأزل(٥) ، والآيات والأحاديث في هذا الباب كثيرة ، لاداعي للاكثار منها ·

ولاشك أن كون كلامه تعالى صفة ذات وفعل ، يعود إلى مشيئته واختياره ، أكمل في حقه تعالى من كون كلامه تعالى أزليا قديماً ، لايعود إلى مشيئته واختياره، فالمتكلم بالمشيئة أكمل ممن لايتكلم بالمشيئة ، بل لايعقل متكلم إلا كذلك(٦) ، كيف وهو تعالى مالك الملك ، له الألوهية والربوبية ، والملك

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٣٠ ·

(٢) سورة يس ، الآية ٨٢·

(٣) سورة الأنبياء ، الآية ٢ ·

(٤) سورة آل عمران ، الآية ٥٩ ·

(٥) انظر : الصفدية : ج٢ ص ٥٨، رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : ج٢ ص ١٠ ومابعدها ، قاعدة نافعة في صفة الكلام ، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية: ج٢ ص ٦١-٦٢ ·

(٦) رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : ج٢ ص ٧ ، منهاج السنة : ج٣ ص ٣٦ ·

المالك للكل، إن لم يأمر وينهى بمشيئته ، بل كان أمره لازماً له حاصلاً له بغير مشيئته ، لم يكن ملكا ومالكا(١)٠

والجمع بين قدم صفة الكلام وحدوثها يكون بإثبات جنس الكلام له تعالى، فيما لم يزل ، وحدوث آحاده ، شيئاً بعد شيء فيما لايزال ، فنوع الكلام قديم ، وأفراده حادثة . فمنتهى الكلام في هذه الصفة كونها من الصفات الاختيارية ، وهي مسألة قد تقدم الحديث عن كيفية قيامها بذات الرب ، جل وعلا ، في مبحث قيام الحوادث بذاته تعالى ، فلتراجع أدلتها هناك(٢)٠

وأما بخصوص صحة خطاب المعدوم ، فأكثر العلماء على جوازه، على تقدير وجود المخاطب ، وهو رأي جمهور الأصوليين، من الشافعية، والمالكية، والحنبلية(٣). والمعتزلة وأكثر الحنفية على منعه(٤)٠

وقد استدل المثبتون لجواز خطاب المعدوم ، بعدة أدلة ، أقواها استدلالهم ببعض الآيات الدالة على وجوب اتباع الصراط المستقيم، وأخذ الشريعة الإلهية التي جاء بها النبي ، صلى الله عليه وسلم ، مثل قوله تعالى : ﴿ياأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾(٥) ، والآية تدل على أن المراد بالناس جميع أمته ،

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : ج٢ ص ٦٢ ٠

(٢) انظر : ج٣ ص ٩٢٩-٩٣١ من البحث ٠

(٣) انظر : المستصفى : ص ١٠٢-١٠٣ ، روضة الناظر : ص ١١٠-١١١، التمهيد في أصول الفقه : ج١ ص ٣٥١-٣٥٩ ، المسودة في أصول الفقه : ص ٤٤-٤٥، حاشية البناني على جمع الجوامع : ج١ ص ٧٧-٧٨، شرح الكوكب المنير : ج١ ص ٥١٣-٥١٥ ، شرح العضد الإيجي على مختصر المنتهى : ج٢ ص ١٥-١٦، تيسير التحرير : ج٢ ص ٢٣٨-٢٣٩ ، منهاج السنة النبوية : ج٣ ص ٣٦٦-٣٦٨ ، إرشاد الفحول : ص ١١-١٢ ٠

(٤) انظر رأي المعتزلة في : المحيط بالتكليف : ص ٣٣٨، المغنى في أبواب التوحيد والعدل : مجلد ٣ ، ج٧ ، خلق القرآن : ص ٩٣، المعتمد : ج١ ص ١٥١، ص ١٧٧، ١٨٠ ٠

ورأي الحنفية في: أصول الشاشي : ص ١١٦ ، التقرير والتحبير : ج١ ص ٢٢٨-٢٢٩، وانظر : التمهيد في أصول الفقه : ج١ ص ٣٥٢ ، المسودة : ص ٤٤ ٠

(٥) سورة الأعراف ، الآية ١٥٨ ٠

فقد خاطبهم وهم معدومون · وقوله تعالى : ﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾(١) ، والمعدوم قد يبلغه إذا وجد ، وقوله تعالى : ﴿وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه﴾(٢)، فأمر سبحانه باتباعه،ولاخلاف أنه أمرنا باتباعه ، ولم نكن موجودين(٣) ·

ومن أدلتهم ، أيضاً ، إجماع الأمة على أن الله سبحانه أمر أمة محمد صلى الله عليه وسلم، بهذه العبادات ، ودخل فيها من كان موجوداً في تلك الحال ، ومن كان غير موجود في تلك الحال ، فإن مَن وُجِد بعدهم ماأمروا بأمر آخر ، بل هم مأمورون بالأمر الذي أمر به النبي، صلى الله عليه وسلم، وأصحابه(٤)، فصح خطاب المعدوم ·

والحق أن اعتراضات المعتزلة ، على هذا الرأي ، من لزوم السفه، والكذب على الخطاب المشتمل على الأمر، والخبر ، أزلاً ، حيث لامأمور ولامخاطب، قوية ، والانفكاك عنها صعب ، والجواب أن المعدوم مخاطب على تقدير وجوده ، لايجدي نفعا ، لأن المتعلق الأزلي ، وهو الخطاب ، إن كان حاصلا ، أزلا ، ولامخاطب ولامتعلق ، عاد الاعتراض عليه ، وإن لم يكن المتعلق حاصلا ، فلاخطاب أزلي ، وقد تفطن إلى هذا الأمر الإمام الجويني ، حتى قال في بعض مصنفاته الأصولية: «إن من ظن أن المعدوم مأمور ، فقد خرج عن حد المعقول ، وقول القائل : إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس ، فإنه إذ وُجِد ، ليس معدوما ، ولاشك أن الوجود شرط في كون المأمور مأمورا · وإذا لاح ذلك بقي النظر في أمر بلامأمور، وهذا معضل الأرب ، فإن الأمر من الصفات المتعلقة بالنفس، وفرض متعلق لامتعلق له محال»(٥)·

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ١٩ ·

(٢) سورة الانعام ، الآية ١٥٣ ·

(٣) انظر : التمهيد في أصول الفقه : جا ص ٣٥٣ ·

(٤) انظر : المسودة : ص ٤٥ ·

(٥) انظر:البرهان :ج١ص٢٧٤-٢٧٥، وانظر:الصحائف الإلهية ص ٣٥٨- ٣٥٩ ·

والاستدلال بتلك الآيات الكريمات، وبالإجماع السابق ذكره ، ليس في محله ، لأن الكلام في خصوص الخطاب، بحسب الموضوعات الشخصية ، أزلاً ، حيث المخاطب معدوم ، ثمة ، لا اندراج المكلفين إلى يوم القيامة من وجد حال الخطاب في زمن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ومن لم يوجد بعد، في عموم آيات الخطاب والتكليف ، لأن اندراج المعدومين، ممن لم يكونوا في زمن نزول الخطاب الإلهي ، بخطاب عام، يدعو كل الخلق بوجه عام إلى اتباع الصراط المستقيم ، لابخطاب خاص لزيد، وعمرو، وبكر ... ممن لم يوجد بعد ، والفرق بين الأمرين ظاهر لكل عاقل .

لذلك نرى الجويني يذكر أن مثل هذا الاستدلال تمويه ، حيث قال : «والذي ذكروه في قيام الأمر بنا في غيبة المأمور تمويه ، ولا أرى ذلك أمرا حاقا»(١).

وقد استشكل اعتراضات المعتزلة ، الإمام الرازي ، أيضاً ، في بعض مصنفاته ، ورأى صعوبة الجواب عليها(٢) ، ونراه في بعضها ، يجيب عنها بأجوبة ضعيفة ، فنراه في الأربعين ، يجيب عن لزوم السفه، والكذب، فيما لو توجه خطابه، أزلاً، للمعدوم ، بمعارضتها بالقدرة ، فإنها صفة تقتضي صحة الفعل ، ثم إنها كانت ثابتة في الأزل ، مع أن الفعل كان ممتنعاً ، فلم لايجوز أن يقال : الأمر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل ، ثم إنها كانت ثابتة في الأزل مع أن طلب الفعل كان في الأزل محالاً(٣).

وهذا الجواب في غاية الركاكة ، وآخره ينقض أوله ، وليس بحاجة إلى جواب، على أن معارضة الكلام بالقدرة لايصح رأسا .

والسمرقندي قال عن اعتراض المعتزلة السابق بأن الجواب عنه صعب(٤).

---

(١) البرهان : ج١ ص ٢٧٥. وإنما قال الجويني هذا ردا على من استدل على جواز خطاب المعدوم، بأن انقلاب النبي، صلى الله عليه وسلم، الى رحمة الله تعالى لايوجب سقوط أوامره عن المكلفين ، فهو في حكم معدوم آمر ، فإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع أمر لمعدوم، البرهان : ج١ ص ٢٧٢ .

(٢) انظر : المحصول : ج١ ، القسم الثاني : ص ٤٣٣ .

(٣) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٨٢ ، ص ١٨٤ .

(٤) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٣٥٧ .

وأما ماذهب إليه السعد من عدم جريان الزمان على الكلام الأزلي ، فقد ذكرت إنما ذهب إليه فراراً من إلزام المعتزلة عليه، وعلى عموم الكلابية، والأشاعرة، من أن في كتاب الله تعالى آيات كثيرة فيها إخبار بطريق المضي، وصدق هذه الإخبارات يقتضي سبق وقوع النسبة ، ولايتصور السبق على الأزل فتعين الكذب ، وهو محال ، فوجب أن لايكون كلامه تعالى أزلياً(١)٠

وهذا الجواب قد استفاده السعد عن بعض من تقدمه من المتكلمين ، كالآمدي(٢) ، الذي أجاب بنحو ماأجاب السعد ، والرازي الذي عارضه بالعلم ، حيث اتفق فيه على عدم جريان الزمان عليه ، فليجز ذلك في الكلام أيضاً(٣)٠

وجواب السعد هذا ضعيف ، ولايمنع إلزام المعتزلة ، ذلك أن تلك الإخبارات الحاصلة أزلاً قد ثبتت بصيغها التي هي عليها، وقت نزولها ، وأخذها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، عن جبريل ، عن الله ، تبارك وتعالى ، بتلك الصيغ التي كانت عليها، أزلاً ، فلايصح أن يقال : إن قول الله : ﴿إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾(٤) لم يكن على هذه الصيغة أزلاً ، بل كان : «إنا سنرسل نوحا»، أو «إنا نرسله» ، ثم لما جاء وقت إرساله ، وحكى عنه الرب تعالى ذلك قال : ﴿إنا أرسلنا﴾ بصيغة الماضي ، كما أجاب بذلك الآمدي(٥) ، وكما أفهم ذلك كلام السعد ، فإنه إن لم تكن تلك الإخبارات بتلك الصيغ الماضية، في الأزل ، بل كانت على صيغ الاستقبال، قبل حصولها ، وانقلبت إلى صيغ الماضي بعد حصولها ، لزم منه تغير الصفة القائمة في النفس، إن كان هذا التغير والانقلاب حقيقيا

---

(١) انظر هذا الاعتراض عند المعتزلة في : المغني في أبواب التوحيد والعدل : مجلد ٣، ج٧ ص٧٨، الأربعين في أصول الدين : ص ١٨٣، معالم أصول الدين : ص ٦٧، غاية المرام: ص١٠٤-١٠٥، الصحائف الإلهية : ص ٣٥٦ ٠

(٢) انظر : غاية المرام : ص ١٠٥ ٠

(٣) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٨٤ ، معالم أصول الدين : ص ٦٧ ٠

(٤) سورة نوح ، الآية ١ ٠

(٥) غاية المرام : ص ١٠٥ ٠

وجودياً، فيلزم حلــول الحوادث بذاته تعالى ، وأن لاتكون مدلولات تلك الإخبارات التي جاءت إلينا من الله تعالى بصيغة الماضي قديمة أزلية ، بل حادثة بعد أن لم تكن ·

ولزم منه عدم حصول شيء من الكلام الإلهي ، بصيغة الماضي ، إن كان حصوله بمجرد التعلق ، لأن التعلق أمر اعتباري محض ، كما تقدم خلال هذا النقد، فلو كان القائم في ذات الله تعالى خبر عن إرسال نوح، غير مقيد بصيغة الماضي ، أو كان بصيغة الاستقبال ، أزلاً ، لزم أن لاتتغير هذه الصيغة إلى الماضي، بمجرد التعلق ، الذي هو أمر عدمي · وماثبت قدمه استحال عدمه ·

ولما أحس السعد ، رحمه الله تعالى، بضعف جوابه السابق ذكره ، أعقبه بقوله: «وتحقيق هذا مع القول بأن الأزلي مدلول اللفظي عسير جداً ، وكذا القول بأن المتصف بالمضي وغيره إنما هو اللفظ الحادث ، دون المعنى القديم»(١)·

والمعارضة بصفة العلم ، كما فعل الرازي ، غير سديد ، كما مر مثله في المعارضة بالقدرة عن المسألة السابقة ·

وأما ماذهب إليه السعد من كون التكثر في كلام الله تعالى إنما هو تكثر اعتباري حادث ، وهو التكثر في اللفظ ، دون المعنى القديم ، فهي مسألة قد سبق الحديث عنها ، حيث ذكرت هناك أن الاعتبارات إن كانت أموراً وجودية لزم منه تكثر الكلام حقيقة ، وقيام الحوادث بذاته تعالى ، وإن كانت عدمية ، فالعدم لاوجود له ، فأنى يكون مؤثرا ، وموجباً للكثرة · وبمثل هذا الجواب ، أجاب الرازي في بعض مصنفاته(٢) · وهذا الاعتراض لازم للسعد ، وللأشاعرة ومن نحى منحاهم، في كل صفة ذات تعلقات خارجية ·

٤- وأما المسألة الأخيرة ، وهي كون المرجح لخصوصيات الكلام، فيما لايزال هو مجرد الإرادة ، التي ترجح أحد المقدورين بلا مرجح ، فهي مسألة قد تقدم الكــلام

---

(١) شرح المقاصد : جـ٢ ص ١٠٥ ·

(٢) انظر : المطالب العالية : جـ٢ ص ١٠٧ ·

عليها في مواضع كثيرة(١) ، وبينت هناك أن كون ذات الإرادة هي المرجحة ، بلاداعٍ ومخصص، ينكره كثير من العقلاء ، بل لابد لتلك الإرادة من سبب ومرجح، اختارت جانبا عن جانب، وممكنا عن ممكن ٠

وإنما لجأ السعد، وغيره من الأشاعرة(٢)، إلى هذا الرأي فرارا من إلزام المعتزلة لهم(٣) ، على نحو ماسبق في العرض ٠ غير أن هذا الإلزام لازم عليهم، خاصة وأن الأشاعرة لايقولون بالحسن والقبح العقليين ، لذات الفعل ، ليمنع صحة تعلق الأمر بما يتعلق به النهي(٤) ٠

ولو أن السعد ، رحمه الله تعالى ، قال بتعلق كلامه تعالى بمشيئة واختياره وقدرته ، وأنه تعالى لم يزل متكلماً كيف شاء، ومتى شاء ، وأنه تعالى متكلم بكلام يشتمل على المعنى واللفظ معا ، وأن جنس كلامه تعالى قديم ، وآحاده المترتبة في الوجود حادثة ، لكان في غنى عن تلك الآراء والأفكار ، التي إنما لزمته بقوله بالقدم العيني لكلام الله تعالى ، وكونه غير متعلق بمشيئته واختياره ٠

٥- أما المسألة الرابعة التي لم يحالف السعد فيها الصواب ، فهو ذهابه إلى أن المعتبر في تسمية القرآن قرآنا خصوص التأليف، لاتعيين المحل ٠

فعلى الرغم من مخالفتنا للسعد في كيفية تأليف القرآن ، كما مر نقد كلامه، إلا أنه ليس هذا لب هذه المسألة ، بل لبها هو كون مانقرؤه ونسمعه ونحفظه، ونكتبه، من القرآن الكريم، هل هو عين كلام الله، أو مثله، أو حكاية عنه؟ .

---

(١) انظر ج٢ ص ٥٩١-٥٩٢ من البحث ، عند نقد الدليل السادس من أدلة امتناع تسلسل الحوادث ، ج٣ ص١٠٧٧ في مبحث الإرادة ٠

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٨٤، المواقف : ص ٢٩٤-٢٩٥ ، شرح المواقف: ج٣ ص ٨٠ ٠

(٣) انظر اعتراض المعتزلة في : المغني في أبواب التوحيد والعدل : المجلد ٣ ، ج٧ ، خلق القرآن : ص ٧٥، الأربعين في أصول الدين : ص ١٨٣-١٨٤، المواقف : ص ٢٩٤ ٠

(٤) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٨٣-١٨٤ ، شرح المقاصد : ج٢ ص ١٠٦، شرح المواقف : ج٣ ص ٧٣ ٠

وفى نظري هذه المسألة من أعقد مشاكل هذه الصفة ، وهي التى ألجأت مثل أبي الهذيل، والجبائي، والإسكافي إلى القول بحصول كلام الله تعالى عند قرآءة كل قارئ، وكتابة كل كاتب ، وأن كلامه تعالى يتعدد حقيقة بتعدد المحال ، فيكون في أكثر من مكان، في وقت واحد ، كالجوهر الذي يصح وجوده في أماكن متعددة ، لكن فرق بين وجود الكلام في أماكن ومتعددة وبين وجود الجوهر ، من حيث إن الجوهر لايصح أن يكون في الوقت الواحد في جهات ، بينما يصح عندهم أن يكون الكلام في وقت واحد في محال ، لما كانت الأمور التي بها يصير كذلك لاتتضاد ، ومابه يصير الجوهر في الجهات يتضاد ، وعند الجبائي أنه لو اجتمع طائفة من القرآء على تلاوة آية ، فيوجد بكل واحد منهم كلام الله ، والموجود بالكل كلام واحد ، وقد بنى رأيه هذا على بقاء الكلام بعد فعله ، وأنه معنى غير الصوت ٠ وأن الحكاية عين المحكي(١)٠

ونفس تصور هذا الرأي كاف في الحكم ببطلانه ، لأن قيام الكلام الواحد بمحال كثيرة جحد للضرورة ، ومكابرة للعقل(٢)٠

وهي التي ألجأت بعضهم ، أيضاً ، إلى القول بأن الحكاية غير المحكي ، أي أن الذي يتلوه العباد، ويسمعونه، ويحفظونه ، ليس هو عين الكلام المحدث أول الأمر، والذي أحدثه الله وقت إنزاله ، بل هو مثله ، لأنهم أحالوا أن يوجد عين كلام الله تعالى الذي أحدثه بنفسه عند تلاوة كل تال ، وكتابة كل كاتب ، وحفظ كل حافظ، فيكون الشيء الواحد في أكثر من مكان ٠

وقد ذهب إليه بعض المتكلمين ، وصرح بالمثلية(٣) ، وبعضهم لم يصرح بهذا

---

(١) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٥٩٨-٥٩٩ ، المحيط بالتكليف : ص ٣٢٧، المغني في أبواب التوحيد ، المجلد ٣ ، ج٧ ، خلق القرآن : ص ١٨٧-١٨٨، الإرشاد ص ١٢٣، نهاية الأقدام : ص ٣١٠، غاية المرام : ص ١٠٧-١٠٨ ٠

(٢) الإرشاد : ص ١٢٣-١٢٤ ٠

(٣) مقالات الإسلاميين : ص ٥٩٥ ، شرح المقاصد : ج٢ ص ١٠٣ ٠

اللازم ، ولم يطلقه(١) ، وإن كان هذا لازم عليهم ، مثلما ألزم الجويني المعتزلة به، حيث بين أن من أصل مذهبهم أن ماخلقه الرب تعالى لنفسه من الكلام قد انقضى، وأن مايتلوه العباد بعد ذلك إنما مثل كلام الله تعالى(٢)٠

وإذا ماتناولنا رأي السعد ، رحمه الله تعالى ، وجدناه قد حرر موجب الخلاف بين القائلين بالعينية والمثلية ، وأن ذلك يكمن في تحديد معنى القرآن الكريم ، أهو خصوص التأليف ، من غير اعتبار تعيين محله ، أم مع اعتبار تعيين محله ، الذي فيه ظهر أول ماظهر في الوجود ، وهو لسان جبريل عليه السلام ، عند الأشاعرة والماتريدية ٠

فإن أخذ قيد تعيين المحل في الحد ، كان القرآن الكريم واحدا بالشخص فيكون المتلو على جميع الألسنة فيما بعد ، أمثال القرآن الكريم لاعينه ٠

وإن لم يؤخذ تعيين المحل في الحد ، كان القرآن الكريم واحدا بالنوع، ويكون تلاوته على ألسنة كل التالين عين القرآن الكريم ، وهذا الذي اختاره السعد ، وقال: إنه الصحيح ، أو الأصح ، كما أفاده كلامه في شرح المقاصد ٠

وإذا ماتفحصنا كلا الرأيين وجدناهما لايخلوان من المطاعن والاعتراضات ، أما الرأي الأول فيلزم منه إيجاد العباد لكلام مثل القرآن الكريم(٣) ، بل أمثاله،

---

(١) ذهب إليه أكثر المعتزلة ، مثل أبي هاشم وأصحابه ، والجعفرين ، وأبي القاسم ، والإخشيدية ، وغيرهم ٠ انظر : المحيط بالتكليف : ص ٣٢٧ ٠
والأشاعرة والماتريدية، وإن كانت الألفاظ عندهم عبارة عن كلام الله تعالى، وليست كلام الله تعالى على الحقيقة، إلا أن المسألة تجري عليهم في هذه العبارة، التي يتلوها العباد اليوم ويسمعونها ، هل هي مثله أو عينه ، فيبدو أن الذي عليه المتقدمون منهم أنها عينه ، لاعلى طريقة الجبائي ، بل بمعنى أن القارئ يؤدي نفس كلام الله تعالى الذي أنزله أول ماأنزله ٠ ويبدو أن هذا هو الذي عليه أكثر المتأخرين منهم ، بينما ذهب البعض إلى القول بالمثلية ، كما أفاد كلام السعد في شرح المقاصد : ج٢ ص ١٠٣ ٠

(٢) الإرشاد : ص ١٢٦ ، وانظر : نهاية الأقدام : ص ٣١٠ ، غاية المرام : ص ١٠٧ ٠

(٣) انظر : حاشية الخيالي وملا أحمد على شرح النسفية ، ضمن مجموعة الحواشي البهية: ج١ ص١٢٨، ١٢٩، حاشية الكستلي على شرح النسفية : ص ٩٧، تعليقات حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج٣ ص ٨٤ ٠ مذهب السلف القويم ، ضمن مجموعة الرسائل : ج٣ ص ٣٩٦، مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٥٤٢ ٠

وهذا يخالف قوله تعالى : ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾(١) ، ففي الآية اقرار استحالة الإتيان بمثله ، فما بالك بأمثاله ٠

ولظهور ضعف هذا الرأي ، تركه السعد ٠

أما الرأي الثاني ، فعلى الرغم من أنه يقرر كون المتلو عين القرآن الكريم ، إلا أنه يلزم عليه بعض المحذورات، التي تجعله من قبيل الرأي الأول، إن لم يكن أضعف منه ٠

ذلك أن الوحدة النوعية تعني كون الشيء من حيث هو أمراً كلياً، لاوجود له ولاتحقق ، بل تحققه في أفراده(٢) ، والذي هو ههنا لسان كل تال وقارئ ٠ مثل الإنسانية ، فهي واحد بالنوع ، لاوجود لها من حيث هي ، بل وجودها في أفرادها، مثل زيد ، وعمرو ، وبكر ٠٠٠٠ ومعلوم أن هذا الرأي على خلاف ماهو معروف من أن القرآن الكريم مختص بمحله ، وهو كون المتكلم به هو الله تعالى ، ابتداء ، إذ منه بدا ، كما قال السلف ، فالتشخص معتبر فيه ، وإلا لزم أن لايكون لله تعالى مزية اختصاص عن تحققه فينا ، ولَكُنّا وإياه تعالى سواء ، وهذا مايأباه كل عاقل ، وللزم أن لايكون للقرآن، من حيث هو بصرف النظر عن قائليه، وجود ، فيلزم حينئذ صحة نفيه عن الله حقيقة ، لأن إطلاقه على الله، تعالى بخصوصه مجاز(٣). على أن تحقق الوحدة النوعية في الأفراد ليست سواء ، فليست إنسانية زيد عين إنسانية عمرو، بل مثلها(٤) ، ولا إنسانيتهما عين إنسانية بكر

---

(١) سورة الإسراء ، الآية ٨٨ ٠

(٢) انظر : أشرف المقاصد : ج٢ ورقة ٤٣/أ ٠

(٣) انظر : حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج٣ ص ٨٤-٨٥، حاشية الخيالى وملا أحمد على شرح النسفية : ج١ ص ١٢٨-١٢٩، حاشية الكستلي على شرح النسفية : ص٩٧، تعليقات الشيخ زاهد الكوثري على إشارات المرام : ص ١٧٠ ٠

(٤) انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٥٤٧ ٠

بل مثلها، وهكذا في كل إنسانية ، فهي تماثل غيرها باعتبار الاشتراك في النوع ، وتخالف أمثالها باعتبار التمايز بالموضوع الشخصي، لأن المماثلة تقتضي المغايرة٠ وبمثل هذا يقال في القرآن الكريم إذا كانت وحدته نوعية ، فيلزم أن يكون للقرآن أمثال، لامثلاً واحداً٠

على أنه يلزم منه ، أيضاً ، قيام عين القرآن الكريم ، في أماكن متعددة وكثيرة في آن واحد ، على فرض كون المعنى المشترك في كل فرد هو عين المعنى في بقية الأفراد ، لامثله ٠ وهذا عين ماذهب إليه أبو الهذيل العلاف والجبائي ، كما بُيِّن بطلانه ٠

ولظهور ضعف هذين الرأيين بما يلزم منهما من لوازم فاسدة ، اختار بعض المحققين(١) كون القرآن الكريم مشتركاً بين النوع ، وذلك الفرد الخاص ٠

فيكون المعتبر في تسمية القرآن قرآنا تعيين محله ، أي كونه واحدا بالشخص، وهو كونه ذلك النظم المخصوص الذي تكلم به الله تعالى ، أول ماتكلم به، وسمعه جبريل ، عليه السلام ، وأنزله على سيدنا محمد ، صلى الله عليه وسلم ٠ ومع مراعاة هذا القيد ، وهو قيد تعيين المحل ، يراعى ، أيضاً ، قيد خصوص التأليف، فقط ، عند تلاوة التالين له ٠

وهذا الرأي ، أيضاً ضعيف ، إذ يرد عليه ماورد على كلا الرأيين ، كما تقدم ذكره(٢) ٠ على أنه فيه اجتماع الوحدة الشخصية والوحدة النوعية في الشيء الواحد ، وهذا لايصح.

والصحيح في هذه المسألة أن يقال : إن وحدة القرآن الكريم وحدة شخصية ، وذلك لاختصاصه بالمولى ، جل وعلا ، وهو ذلك النظم ، وتلك الحروف والكلمات التى تكلم بها الحق ، جل وعلا ، أول ماتكلم بها ، وإن تلاوة التالين له ، لايقال : إنها مثل القرآن ، أو حكاية عنه ، بل هو القرآن الكريم ، وهو كلام الله تعالى، أي عين كلام الله تعالى ، وليس المراد بالعينية هنا ، أن نفس

---

(١) هو العلامة الخيالي، انظر حاشيته على شرح العقائد النسفية، ضمن المجموعة البهية: ج١ ص١٢٨، واختاره المحقق حسن جلبي٠ انظر حاشيته على شرح المواقف :ج٣ ص٨٦٠

(٢) وانظر:حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية، ضمن المجموعة البهية: ج١ ص١٢٩٠

ماقام بذات الله تعالى من صفة الكلام ، قام بالتالين ، لأن صفة الله تعالى وكلامه المختص به لاينتقل عنه ، وكذلك الأمر في حال المخلوقين ، بل المراد أن العباد تلوا، وأدوا ، وقرءوا ، وبلغوا نفس كلام الله تعالى ، وهو الألفاظ والحروف ، من حيث هو هو ، من غير زيادة ولانقصان ، بحيث يصدق على تلك التلاوة أن يقال : إنها كلام الله تعالى نفسه ، ويصح أن يقال : إن التالي تلا كلام الله تعالى .

كما يقال فيمن بلغ حديثا ، للنبي ، صلى الله عليه وسلم ، مثل حديث : «إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ مانوى»(١) ، فيقال : إن هذا المبلغ ، أو المحدث ، بلغ نفس كلام النبي وعينه ، لامثله ، وليس المراد بالعينية أن نفس ماقام بالنبي ، صلى الله عليه وسلم، من صفة، وألفاظ، وحروف، انتقلت إلى المُبَلِّغ، أو المُحَدِّث ، بل بمعنى أنه أدى نفس كلام النبي ، صلى الله عليه وسلم .

كما يقال ، أيضاً ، فيمن يروي شعرا لغيره ، أنه قال عين شعر الشاعر لامثله ، مثل أن ينشد أحدهم قول الشاعر :

ألا كل شيء ماخلا الله باطل * وكل نعيم لامحالة زائل

فإنه بمجرد سماعه من المنشِد يعلم أن هذا قول الشاعر لبيد بن ربيعة(٢) ، وأن الراوي له ، راوي عين كلام لبيد، لامثله ، وأن المراد بالعينية على النحو السابق ذكره .

فإن قيل : أيكون عين القرآن الكريم قائما بنا، وبالله تعالى ، ليرد عليه أنه واحد بالنوع ؟ يقال : إن قيام القرآن الكريم بالله تعالى وتكلمه به ، له اختصاص به، من حيث أنه كلامه هو تعالى، وأنه مِن إنشائه، وتكلمه به، وقيـــامه بنا من

---

(١) الحديث متفق عليه ، أخرجه البخاري في صحيحه : باب بدء الوحي ، ص ٦-٧ ، ومسلم في صحيحه ، كتاب الإمارة، باب قوله ، صلى الله عليه وسلم ، «إنما الأعمال بالنية» : ج٢ ص ١٥٧-١٥٨ .

(٢) انظر : ديوانه ، ص ١٣٢ .

حيث كوننا مبلغين تالين له ، لا أن مااختص به تعالى من كيفية كلامه، وصفته قائم بنا ، ولا أن مااختص بنا من صفتنا، وكيفية نطقنا بالقرآن الكريم قائم به ، فالقرآن الكريم من حيث هو هو ، أي نفس الكلام الإلهي ، هو القدر المشترك عند قيامه به وبنا ، لكن افترق المولى ، جل وعلا ، عنا باختصاصه بهذا الكلام المبارك، وأنه هو الذي تكلم به ، واختصصنا نحن بالبلاغ والتلاوة لعين ذلك الكلام(١)٠

وفي هذا الرأي مخلص عن تدقيقات الفلسفة ، التي ربما أورثت الشكوك ، وقد كان السعد ، رحمه الله تعالى ، في غنى عنها لو اكتفى بالأخذ بمتفاهم العرف(٢) ، على نحو ماتقدم ، دونما خوض في تلك التدقيقات الفلسفية الشائكة٠

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج١٢ ص ٥٣٤-٥٥٣ ٠

(٢) انظر : حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ، ضمن المجموعة البهية : ج١ ص١٢٩ ٠

المبحث الثامن
صفات عقلية أخرى

المبحث الثامن

صفات عقلية أخرى

في هذا البحث سأتناول رأي السعد في صفات عقلية أخرى، خلا الصفات السبعة السابقة ، ومن خلالها سأشير إلى رأيه في الصفات الفعلية العقلية ، كالخلق، والرزق ، والإحياء ، والإماتة ، ٠٠٠٠ الخ ، ثم بعدها أنتقل في مبحث مستقل إلى الحديث عن الصفات الخبرية ، سواء صفات الذات ، أو صفات الفعل ٠

في بداية هذا المبحث لابد من الإشارة إلى أن السعد يرى أن صفات الله تعالى ليست محصورة في الصفات العقلية السابقة الذكر ، خلافاً لمن قصر الصفات عليها٠ كما نسبه السعد إلى بعض الظاهريين ، حيث استدلوا على نفي ماوراء تلك الصفات السبع، بثلاثة أدلة ذكرها السعد ، وهي :

١- أنه لادليل على وجود صفات لله تعالى وراء السبعة ، وكل مالادليل عليه يجب نفيه ٠

٢- أننا مكلفون بكمال المعرفة ، وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات ، فلو كانت له صفة أخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين ، واللازم منتف بالضرورة٠

٣- أنه لاطريق إلى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص، وهما لايدلان على صفة أخرى ٠

وقد رد السعد الدليل الأول ، بمنع مقدمتيه ٠

ورد الثاني بمنعه ، أيضاً ، حيث قال : « بل التكليف بقدر الوسع ، ولو سُلِّم ، أي المطالبة والتكليف بكمال المعرفة ، وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات ، فما أدراك أن الكاملين لم يعرفوا صفة أخرى ٠

ورد الثالث بعدم التسليم بأنه لاطريق سوى ماذكر ، بل مِن طُرقه الشرع المطهر، فهو طريق وصراط مستقيم لإثبات صفاته تعالى(١)٠

---

(١) انظر : المقاصد وشرحه : جـ٢ ص ١٠٦ ٠

ثم أخذ السعد ببحث بعض الصفات العقلية المختلف فيها وإبداء رأيه فيها قَبولا وردا، مقرونا بالأدلة، وهذه الصفات ثلاثة، هي : البقاء ، والتكوين ، والقدم·

وهاأنذا أذكرها ، مُعقِّبا كل صفة بنقدي له ·

١- صفة البقاء :

تناول السعد من هذه الصفة مسألتين ، أحدهما الأدلة على بقائه تعالى ، والثانية زيادة هذه الصفة على الذات ·

أما الأدلة على بقائه تعالى، فإن السعد يرى أنه لاحاجة إلى عقد مثل هذه المسألة، أى أزلية وأبدية ، الحق ، جل وعلا ، أى القدم والبقاء ، لانه بعد اثبات أن الله ، الخالق ، الصانع ، واجب الوجود لذاته يمتنع عليه العدم أزلا وأبدا ، بحكم الضرورة·

ويرى أن الذين استدلوا عليهما من المتكلمين ، إنما لجأوا إلى الاستدلال عليهما، لانهم اقتصروا في بيان أن لهذا العالم صانعا، من غير بيان كونه واجبا ، أو ممكنا· فاستدل هؤلاء على أبديته بأن قديم ، والقديم يمتنع عدمه· (١)

قال : « قد يجعل من مطالب هذا الباب أن الصانع أزلي أبدى · ولا حاجة اليه بعد إثبات صانع، واجب الوجود لذاته ، لأن من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم أزلا، وأبدا · وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على أن لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا، أو ممكنا، افتقروا إلى إثبات كونه أزليا أبديا ·····فبينوا الثاني بأن القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا···· »

أما مسألة زيادة هذه الصفة على الذات فلم أظفر فيها برأى صريح للسعد بالنفي أو الإثبات ، لكنه إلى نفيها أقرب من إثباتها ، كما سيأتى تحقيقه ·

فى بداية عرض هذه الصفة ، ذَكَرَ رأي مُثبتيها ، وأدلتهم عليها، وهو الشيخ، وأتباعه، وأشياعه ، بشكل موجز ، ثم أعقبه رأي الأكثرين، النافين لزيادة هذه الصفة على الذات ، وفصل أدلتهم، وأطال البحث فيه ، مما يدل على ميله إلى

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٠ ، ج ١ ص ١٣١

هذا الرأى · مع ما سأذكره من تحقيقه لمعنى البقاء ، فيما بعد ، إن شاء الله تعالى · وهذا عرض كلامه ·

قال : « أثبته الشيخ الأشعري وأشياعه من أهل السنة ، لأن الواجب باق بالضرورة ، فلابد أن يقوم به معنى هو البقاء ، كما في العالم، والقادر ، لأن البقاء ليس من السلوب والإضافات ، وهو ظاهر ، وليس ، أيضا ، عبارة عن الوجود، بل زائدا عليه ، لان الشئ قد يوجد ولا يبقى ، كالأعراض ، سيما السيالة·»(١) هذا بخصوص مذهب الأشعرى وأشياعه ·

ثم قال : « وذهب الأكثرون إلى أنه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه :

أحدها : أن المعقول منه استمرار الوجود ، ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان الثانى، بعد الزمان الأول ·

ثانيها : أن الواجب لوكان باقيا بالبقاء الذى ليس نفس ذاته لما كان وادب الوجود لذاته ، لأن ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ، ضرورة أن ما بالذات لايزول أبدا ، وإذا فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني ، كان لزوم المحال أظهر، لأنه يؤول إلى أن الواجب موجود في الزمان الثاني لأمر سوى ذاته ·

ثالثها : أن الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه ، فإن افتقرت صفة البقاء إلى الذات لزم الدور ، لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر ، وإن افتقر الذات إلى البقاء، مع استغنائه عنه، كان الواجب هو البقاء ، لا الذات ، هذا خلف، وإن لم يفتقر أحدهما إلى الآخر ، بل اتفق تحققهما معا ، لزم تعدد الواجب، لأن كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه ، اذ لو افتقر البقاء إلى شئ لافتقر إلى الذات ، ضرورة افتقار الكل إليه ، والمستغني عن جميع ما سواه واجب، قطعا ، هذا مع أن ما فرض من عدم افتقار البقاء إلى الذات محال ، لأن افتقار الصفات إلى الذات ضرورى ·

---

(١) المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٠٦

رابعها : أن البقاء لو كان صفة ازلية، زائدة على الذات، قائمة به، كانت باقية بالضرورة ، وحينئذ ، فإن كان لها بقاء ينقل الكلام إليه ، ويتسلسل، وأيضا يلزم قيام المعنى بالمعنى ، وهو باطل عندكم . وإن لم يكن له بقاء ، كان كعالم بلا علم، وقد بُيِّن بطلانه» (١).

وقال في شرح العقائد النسفية في تحقيق معنى البقاء : « والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله . وحقيقته: الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني. ومعنى قولنا : وُجِد فلم يبق أنه حَدَث فلم يستمر وجوده ، فلم يكن ثابتا في الزمان الثاني » . (٢)

فهذا النص يفيد أن صفة البقاء، عنده، صفة ذاتية، سلبية، أو إضافية، ليست بزائدة على الذات . يؤيد هذا، أيضا ، أنه أدرج البقاء ضمن الصفات والحقائق الاعتبارية التي تنسب إلى الذوات ، مثل الإمكان، والوجوب، والامتناع، والقدم والوحدة، والكثرة ...

حيث قال : « ولما كان هذا الدليل بعينه - أي دليل لزوم التسلسل في المعاني الوجودية، على فرض القول بوجود الوجوب، والإمكان، والامتناع ..- جاريا في الوجود، والبقاء، والقدم، والحدوث، والوحدة، والكثرة ، ... جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك ...»(٣)

---

(١) المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٠٦ - ١٠٧
(٢) ص ٣١
(٣) شرح المقاصد : ج ١ ص ١١٩

النقـــد :

ماذهب إليه السعد من أن صفات الله تعالى الوجودية ، الزائدة على ذاته ، غير منحصرة في الصفات السبعة السابقة الذكر ، هو الرأى الحق ، والمذهب الصواب ، وهو مذهب ، أهل السنة (١)، إذ الشرع المطهر ، من الكتاب والسنة قد دلاعلى ثبوت صفات لله تعالى، وراء تلك الصفات السبع · وحسب المرء كتاب الله، تعالى، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، هاديا ودليلا إلى معرفة الأحكام العلمية والعملية، فالشرع كما قال السعد ، طريق قويم وصراط مستقيم · فمن تلك الصفات التي دل عليها الشرع ، صفة الرضى، والرحمة، والمغفرة ، والسخط ، والغضب ، والوجه ، واليدين ، والعينين والاستواء والنزول ، وغيرها من الصفات الخبرية ، التى دل عليها السمع ، والتي ذهب السعد إلى تأويلها، كما سيأتى النقل عنه ، في موضعه، إن شاء الله تعالى · بل بعض المتكلمين أثبت صفات عقلية أخرى ، كمثل ماهو آت، كالبقاء ، والقدم ، والرحمة، والكرم ، فقضية حصر الصفات في السبع أو الثمان قضية مردودة ·

والظاهريون الذين نوه السعد بذكرهم ، ليس المراد بهم أهل الظاهر ، النافين للقياس ، كما هو المتبادر ، بل مراده الظاهريين من المتكلمين ، كما نبه إليه الرازي(٢)، ولعل وجه تسمية الرازي لهم بذلك ، اكتفائهم بظاهر الأدلة ، التي دلتهم إلى إثبات تلك الصفات ، وهي دلالة الأفعال، والتنزيه عن النقائص الظاهرتين في إثبات الصفات العقلية السبع ، أو الثمان ، ودعواهم نفي مالا دليل عليه ·

وأما أدلتهم التي ساقها السعد، فهي أدلة متهافتة ، قد ردها السعد، فأحسن وأجاد · وقد ذكرها قبله الرازي، ثم الآمدي، ثم العضد الإيجي، وردوها (٣) ·

---

(١) انظر : شرح العقيدة الإصفهانية : ص ٩

(٢) انظر : المحصل : ص ٢٧٠

(٣) انظر : المحصل : ص ٢٧٠ - ٢٧١ ، معالم أصول الدين : ص ٦٩ ، المطالب العالية ج ٣ ص ٢٢١، غاية المرام : ص ١٣٤ - ١٣٥ ، المواقف : ص ٢٩٦

الا أن كلا من الرازي، والآمدي، مع تجويزهما لوجود صفات أخرى، وراء السبع أو الثمان ، الا أنهما توقفا ، ولم يقضيا بثبوت ما حصل بأدلة أخرى ، كالسمع مثلا٠ والحق ماذهب إليه السعد ، كما تقدم ٠ ولا أطيل في هذه الجزئية لأن الحق فيها أبلج ٠

أما بخصوص صفة البقاء فانه لاخلاف بين المتكلمين في بقائه تعالى، وديمومته وأبديته ، ولكن خلافهم في زيادة هذه الصفة على الذات ، وهو خلاف في نظري لايترتب عليه أى محذور شرعي ، مادام الكل متفق على بقائه تعالى ٠ وقبل الكلام في هذه الجزئية ، أتناول دليل السعد والمتكلمين على بقائه تعالى ٠

أما رأي السعد في أن إثبات كون الله تعالى واجب الوجود لذاته ، المستفاد من إثبات وجوده تعالى ، مُغْنٍ عن الاستدلال على أبديته وأزليته تعالى ، فهو الرأي الذى أميل إليه ، وأوافق السعد عليه ، لأن واجب الوجود لذاته ، كما قال السعد، يمتنع عليه العدم أزلا، أي يكون قديما ، وأبدا ، فيكون باقيا ، وما البقاء إلا استمرار الوجود في الأزمنة اللاحقة ، كما أنه ليس القدم إلا استمرار الوجود في الأزمنة السابقة ، فلما كان الله تعالى واجب الوجود لذاته ، كان قدمه وبقاؤه مطلقا، فله تعالى القدم والبقاء المطلق ، الذي لاينتهي عند حد وزمان ٠

ففكرة هذا الدليل تقوم على التسليم بوجوب وجوده تعالى لذاته ، الثابت من دليل إثبات الصانع(١)٠

غير أنا نلحظ أن دليل المتكلمين الذى ساقه السعد ، لايبعد عن هذا الدليل، بل يلتقي معه ، بل يكاد يكون صورة أخرى عنه ، ذلك أن دليلهم يقوم على إثبات قدم الحق جل وعلا ، حيث قالوا : إنه تعالى قديم ، والقديم يستحيل عدمه، لأن ماثبت قدمه امتنع عدمه ، وهذا يصرح بكونه، تعالى، باقيا، مستمر الوجود(٢)٠

---

(١) ولعل السعد أخذ فكرة هذا الدليل عن الرازي ، انظر : المطالب العالية: ج ١ ص ٣١٩٠

(٢) انظر : الإنصاف ص ٣٨، التبصير في الدين : ص ١٠٠ ، لمع الأدلة : ص ٨٥ ، الإرشاد ص ٨٧ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٢٦

ومعلوم أن القدم إنما هو مستفاد من وجوب الوجود ، إذ لو لم يكن واجب الوجود لم يكن قديما. فعليه يمكن تركيب هذا الدليل بصورة أخرى وهو أن القديم لايكون إلا واجب الوجود، والله تعالى واجب الوجود لذاته ، وهو ماكان وجوده من نفسه غير مفتقر إلى علة ومرجح ، وماكان وجوده من نفسه امتنع عدمه وزواله ، وثبت له البقاء ، لأن ما بالذات لايزول أبدا .

وهذا مانص عليه السعد عند عرضه للدليل الثاني لنفاة زيادة هذه الصفة على الذات ، حيث قال هناك : «ماهو موجود لذاته فهو باق لذاته ، ضرورة أن مابالذات لا يزول أبدا». وقد بسط الغزالي هذا الدليل زيادة بسط ، بحيث قال : «وإنما قلنا ذلك - أى ماثبت قدمه امتنع عدمه - لأنه لو انعدم لافتقر عدمه إلى سبب ، فإنه طارئ بعد استمرار الوجود في القدم ، وكل طارئ فلابد له من سبب من حيث إنه طارئ ، لا من حيث إنه موجود . وكما افتقر تبدل العدم بالوجود إلى مرجح للوجود على العدم ، فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم إلى مرجح للعدم على الوجود»(١)

ولاشك أن افتقار عدم واجب الوجود إلى سبب ، يعني توقف عدمه على ذلك السبب ، والمتوقف على الغير لايكون واجبا لذاته ، بل ممكنا(٢).

ولا شك أن العدم المراد هنا ، هو العدم الحادث ، لا العدم الواجب ، لأن العدم الواجب يبقى على عدمه لوجوبه(٣). والعدم الحادث هو المفتقر إلى علة ومرجح.

فان قيل بجواز عدم واجب الوجود بطريان الضد ، لا بحدوث العدم عن علة ومرجح ، كما سبق . والمقصود بطريان الضد ، هو حصول العدم لذاته، مثل حصول الوجوب لذاته . قيل باستحالة طريان هذا الضد لذاته ، وذلك لأن المضادة حاصلة بين الضدين ، وإذا كان كذلك ، كان طريان الضد الحادث مشروطا بانتفاء الضد الثاني ، فلو جعلنا انتفاء الضد الثاني معللا بطريان الضد الحادث ، لزم الدور ، وهو محال . ولأن المضادة حاصلة من الجانبين ، فليس انتفاء الباقي، لأجل طريان الطارئ أولى من اندفاع الطارئ لأجل الباقي ، بل هذا الجانب أولى ، لأن الدفع

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٢٦
(٢) المطالب العالية : ج ١ ص ٣٢٧
(٣) انظر : المطالب العالية : ج ١ ص ٣٢٤

أسهل من الرفع . وأيضا يقال : إن ذلك الضد الطارئ ، إن كان قديما ، فحينئذ قد كان الضدان موجودين في الأزل ، وهو محال ، وإن كان حادثا ، كان الضد الحادث أضعف وجودا من القديم ، والأضعف لايقوى على إعدام الأقوى(١)٠

أما الأدله السمعية على بقائه تعالى ، فمنها قوله تعالى : ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿ هو الأول والآخر ﴾(٣) وقوله تعالى : ﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾(٤)

أما بخصوص زيادة هذه الصفة على الذات ، فقد أثبت أبو الحسن الأشعري زيادتها على الذات ، وتابعه على إثباتها أكثر أتباعه (٥)، كما ذكر السعد، وهذا مذهب جمهور معتزلة بغداد٠(٦)

وخالفه من المتقدمين القاضي الباقلاني ، ونفى كونها صفة زائدة على الذات، شاهدا وغائبا ، ومنع مِن كون البقاء معنى أكثر من وجود الشيء ، وكان يرى أن الله باق لنفسه(٧)٠ ويرى أن فناء الجسم ليس من أجل قطع البقاء عنه ، ولكن من جهة قطع الأكوان عنه(٨)٠

وصار إمام الحرمين(٩) ومَن بعده، من كبار متكلمي الأشاعرة، كالغزالي(١٠)

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج١ ص ٣٢٥

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٥٥ ، آل عمران ، الآية ٢

(٣) سورة الحديد ، الآية ٣

(٤) سورة الرحمن ، الآيتان ٢٦ ، ٢٧

(٥) انظر : أصول الدين : ص ٩٠ ، ص ١٠٨ - ١٠٩

(٦) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٨٥ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٤٦

(٧) انظر : أصول الدين : ص ١٠٩

(٨) انظر : أصول الدين : ص ٩٠ ٠ هذا ما حكاه البغدادي عنه، وهذا خلاف رأيه في كتابه تمهيد الأوائل : ص ٢٩٨ - ٢٩٩ ، حيث نص فيه على زيادتها على الذات أما في كتابه الإنصاف ، فعند تناوله صفة البقاء ، ص ٣٧لم يشر إلى كونها صفة زائدة ، أو غير زائدة ، فلعل رأيه المشار إليه تناوله في غير هذين الكتابين ٠

(٩) انظر : الإرشاد : ص ٧٨

(١٠) انظر : المقصد الأسنى ص ١٤٧ - ١٤٨

والرازي (١) والآمدي(٢)، إلى رأي الباقلاني ، في نفي زيادتها على الذات ، وهذا مذهب جمهور معتزلة البصرة(٣)٠

والخلاف في هذه المسألة على النحو المذكور وارد ومحتمل، ولكل دليله واعتراضاته على أدلة المخالفين ، وأرى أنها ليست قضية ذات بال ، تستدعي حشد الأدلة وإطالة النزاع ٠

غير أني أرى الصواب فيها ما حققه السعد مِن معنى البقاء ، حيث ذكر أنه استمرار الوجود وعدم زواله ، وهو وجود الشيء من حيث نسبته إلى الزمان الثاني ، والثالث ٠٠٠٠

وهذا ماذكره قبله الأئمة المشار اليهم آنفا٠ فعلى هذا الرأي تكون صفة البقاء إما سلبية، أو إضافية٠ فاذا أضيف الوجود ، أو الذات ، ذهنا إلى الزمان الاستقبالي ، أي الثاني والثالث ،٠٠٠ الخ ، سُمِّي الموجود باقيا٠ والباقي المطلق هو الذي لاينتهي تقدير وجوده في الاستقبال الى آخِر ، ويُعبَّر عنه بأنه أبدي(٤)٠ فعلى هذا التقدير تكون صفة البقاء صفة إضافة ٠ وعلى تقدير سلب العدم اللاحق عن الذات والوجود تكون صفة سلب(٥)٠

وأرى أن دليل الأشعري وأتباعه لاتنهض إلى إثبات مطلبهم، بخلاف أدلة الآخَرِين ٠

أما ضعف دليل الأشعري ومتبعيه ، فلأن تفريقهم بين الوجود والبقاء ، وأن الشيء قد يوجد ولا يبقي ، غير سديد ، لأن البقاء ماهو إلا استمرار الوجود في

---

(١) انظر : المحصل : : ص ٢٥٢- ٢٥٣ ، معالم أصول الدين : ص ٦٨ - ٦٩، الأربعين فى أصول الدين : ص ١٨٩ ٠

(٢) انظر غاية المرام : ص ١٣٦

(٣) انظر : أصول الدين : ص ١٠٩ ، الأربعين في اصول الدين:ص١٨٥، الصحائف الإلهية ص ٣٤٦

(٤) انظر : المقصد الأسنى : ص ١٤٧، وانظر المطالب العالية : ج ٣ ص ٢٤٨

(٥) انظر الإرشاد : ص ١٣٩ ، المطالب العالية: ج ٣ ص ٢٤٨ ، غاية المرام : ،ص ١٣٦، حاشية الدسوقي على أم البراهين : ص ٧٩

أزمان لاحقة ، وحتى لحظة ولادة الشيء، وحدوثه، وحصول وجوده ، ولو كان لحظة واحدة ، وفي زمن واحد ، يُسَمَّى وجوده بقاء ، وكان بقاؤه عين وجوده في تلك اللحظة اليسيرة فقط· فبقاء الشيء، هو مدة استمرار وجوده ، والموجودات متفاوتة في مدة استمرار وجودها من لحظة ولادتها وحدوثها·

على أن هذا الدليل إنما يصح ويطرد في حق ما سوى الله تعالى، من المحدثات(١)، لوجودها بعد أن لم تكن ، فيصدق التفريق، حينئذ، بين وجودها، وبقائها، أما الحق ، جل وعلا، فليس لوجوده افتتاح ، حتى يصح التفريق بين أول وجوده وبقائه ، جل وعلا·

كمايرد على هذا الدليل النقض بالحدوث ، فإنه، أيضا، مغاير للوجود ، فيكون أمرا وجوديا ، فيحتاج الحدوث إلى حدوث آخر ، وهكذا فيتسلسل ، وهو محال·

والعجب من الشيخ وأتباعه، حيث نفوا زيادة صفة القدم على الذات ، ولم ينفوا زيادة صفة البقاء على الذات ، مع كون القدم الطرف المقابل للبقاء، من حيث الزمن، فالأول لنفي العدم في الزمن السابق ، والآخر لنفيه في الزمن اللاحق ·

أما أدلة النافين والتي ذكرها السعد ، فهي أدلة قوية ظاهرة، والثالث، والرابع منها نقض لأدلة المثبتين وحلها·

وقد أخذها السعد عمن تقدمه من المتكلمين(٢)·

ولما ألزم أبو الحسن بضرورة افتقار صفة البقاء إلى صفة بقاء الأخرى ، والأخرى إلى أخرى ، وهكذا فيما لايتناهي ، كما في الدليل الرابع الذي أورده السعد، حاول التخلص من هذا الإشكال الصعب ، فقال: إن الذات باقية بالبقاء ، والبقاء باق بنفسه(٣)، أي أن البقاء باق ببقاء هو نفسه· وهذا جواب غير معقول·

---

(١) انظر : حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ٨٨

(٢) انظر: الأربعين في أصول الدين: ص ١٨٥ - ١٨٩ ، معالم أصول الدين : ص ٦٨ - ٦٩ ، غاية المرام : ص ١٣٦ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٤٦ - ٣٤٧ ، المواقف : ص ٢٩٦ - ٢٩٧ ·

(٣) انظر : أصول الدين : ص ١٠٩، المواقف: ص٢٩٧ ، شرح المقاصد : ج ١ص ١٠٧·

٢ - القـدم :

تناول السعد من صفة القدم مسألتين ، أيضا ، هما الادلة على قدمه تعالى، وزيادتها على الذات ، فبخصوص المسألة الاولى استدل السعد على قدم الحق جل وعلا ، عقلا ، بأنه واجب الوجود، والواجب لابد أن يكون قديما ، أي لا ابتداء لوجوده ، إذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم ، لكان وجوده من غيره(١)

هذا ما ذكره في شرح العقائد النسفية ، أما في شرح المقاصد فإنه يكتفي بكونه تعالى واجب الوجود لذاته ، عن الاستدلال على قدمه بفكرة الحدوث ، لأن واجب الوجود لذاته يمتنع عليه العدم أزلا وأبدا ، كما تقدم في مبحث البقاء٠ أما فكرة الاستدلال على قدمه بأنه لو لم يكن قديما لكان حادثا ، وبأنه لو كان حادثا لكان له محدِث ، ويتسلسل ، ويكون ، أيضا، وجوده من غيره ، فهو دليل المتكلمين الذين اقتصروا على بيان أنَّ لهذا العالم صانعا دون بيان كونه واجبا،أو ممكنا٠ كما تقدم النقل عنه في المبحث السابق ٠

أما المسألة الثانية ، وهي زيادة هذه الصفة على الذات ، فالذي يدل عليه كلام السعد أنه لايراها صفة زائدة على الذات ٠ لأنه نقل رأي ابن كُلاَّب فيها،والذى يرى زيادتها على الذات ، وأن لله، تعالى ، صفة، هي القدم، بهايكون قديما، ثم قال: والجمهور على خلافه (٢)

ويؤيد هذا أنه ذهب في مباحث الأمور العامة، من شرح المقاصد إلى أن القدم أمر اعتباري ، لا معنى وجودي (٣)، إذ لو كان وجوديا لتسلسل، كما تقدم في صفة البقاء٠

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٣٠

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٠

(٣) شرح المقاصد : ج ١ ص ١١٩ - ١٢٠ ، ص ١٢٩

النقـد :

لم يختلف المسلمون ولا المليون على قدمه تعالى ، فهي قضية بديهية ، ضرورية ٠

وأرى أن ماذهب إليه من الاستدلال على قدمه تعالى بفكرة وجوب وجود الحق ، جل وعلا لذاته ، بعد إدراك مفهومه، مغن عن الإطالة بالاستدلال بفكرة الحدوث ، والحاجة والافتقار ، بمثل ماتقدم الكلام على صفة البقاء ، لأن القدم الطرف الماضى اللامتناهي لواجب الوجود ، في حين أن البقاء الطرف الاستقبالي اللامتناهي ٠ فوجوب الوجود لذاته دال بحكم الضرورة على هذين المعنيين ٠

غير أنه ينبغي أن ينبه إلى أن الاستدلال بفكرة الحدوث على قدمه تعالى ، هو أحد مسلكي الوصول إلى التسليم بوجوب الوجود ، إذ وجوب الوجود متوقف على فكرة الحدوث أو الإمكان ٠ فإذا امتنع كونه تعالى حادثا ، فقد ثبت قدمه ، والقديم هو الذى لا مفتتح لوجوده ولم يتقدم عليه العدم ، وهو الواجب ، إذ لو لم يكن واجبا لكان له محدث ومرجح ٠

فدليل المتكلمين دليل عقلي صحيح (١)، ظاهر الدلالة ٠

أما الدليل السمعي على قدمه وأزليته تعالى ، فمنه قوله تعالى : ﴿ هو الأول والآخر﴾(٢)

وقوله تعالى : ﴿ لم يولد ﴾(٣)

وقوله صلى الله عليه وسلم : « كان الله ولم يكن شئ غيره » (٤)

أما المسألة الثانية" ، وهي زيادة هذه الصفة على الذات ، فالذي ذهب إلى زيادتها على الذات بعض الأئمة، كإبنى كلاب ، كما أشـــار إليه الســـعد ، ومنهم

(١) انظر دليل المتكلمين في : الاقتصاد : ص ٢٦
(٢) سورة الحديد ، الآية ٣
(٣) سورة الاخلاص ، الآية ٣.
(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب بدء الخلق ، باب ماجاء في قول الله تعالى : ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾ سورة الروم ، الآية ٢٧: ج٢ ص ٢٠٧.

القلانسي (١)، وخالفهما جمهور المتكلمين ، بما فيهم السعد، وكيف لاينفي زيادة هذه الصفة على الذات ،وقد نفى زيادة صفة البقاء على الذات · مخالفا رأي الأشعري ومتقدمي أصحابه ، وكيف لاينفيها ، وهي الطرف المقابل لصفة البقاء ، من حيث إن البقاء نفي للعدم اللاحق ، والقدم نفي للعدم السابق ، فحكم أحد الطرفين حكم الآخر ، لاشتراكهما في سلب العدم ·

وكيف لاينفي السعد زيادتها على الذات وقد قال في الأمور العامة: إن القدم والحدوث، والإمكان، والوجوب ··· الخ، كلها من الاعتبارات العقلية ، التي لاوجود عيني لها ، مستدلا بلزوم التسلسل فيها، على فرض وجودها وتحققها(٢).

غير أن السعد ، رحمه الله تعالى، لم يأت بأدلة ابن كلاب، ولا ناقشه، ولا ذكر أدلة الجمهور على رأيهم ، بل اكتفى بتلك الكلمات الوجيزة عن هذه الصفة · ولعله استغنى عن الكلام فيها، وتفصيل أدلة كل فريق بمبحث « البقاء » ، لأن أدلة كل فريق فيها ، هي أدلتهم في مبحث القدم ، وإبطال زيادته هو بعينه ما تقدم هناك(٣)

وزاد صاحب المواقف في إبطال زيادته على الذات بأن قال : إن أراد به مثبت زيادته على الذات ، وهو ابن سعيد ، أنه لا أول له ، فسلبي ، فلا يتصور كونه وجوديا ، أو أنه صفة، لأجلها لايختص الباري سبحانه بحيز ، كما فسركلام ابن سعيد الشيخ أبو إسحاق الإسفرائيني ، حيث قال : « معنى قدمه أنه تعالى مختص بمعنى، لأجله ثبت وجوده لا في حيز ، كما أن المتحيز يختص بمعنى ، الأجلة كان متحيزا»· فكذلك يكون القدم أمرا سلبيا ، إذ مرجعه، حينئذ الى وجوده لا في حيز· أو أراد ابن سعيد غيرهما من المعاني فعليه تصوير ذلك المراد أولا ، ثم التحقيق بإقامة الدليل عليه ثانيا(٤)

فالصحيح أن القدم ليس بوصف ثبوتي زائد على الذات ، بل هو إما صفة سلب، أو اضافة ، فإن أريد به نفي العدم السابق ، فهو صفة سلب ، وإن أريد به إضافة استمرار الذات إلى الزمان أو الأزمنة السابقة ، فهي صفة إضافة ·

---

(١) انظر : أصول الدين : ص ٨٩ ، ص ٩٠ (٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ١١٩ -١٢٠
(٣) انظر : شرح المواقف ج ٣ ص ٩٠ (٤) شرح المواقف : ج٣ ص ٩٠.

٣ - التكوين :

هذه الصفة من الصفات التي حقق السعد نفي مغايرتها لصفة القدرة ، وحقق مرجعها إليها، وإلى صفة الإرادة ، كما هو رأي الأشاعرة · جاء هذا التحقيق في جميع كتبه الكلامية ، في شرح العقائد النسفية ، والمقاصد وشرحه ، وتهذيب المنطق والكلام، كما ستأتي نصوصه ، إن شاء الله تعالى ، غير أنه قد ورد عنه في شرح النسفية ما يفيد ظاهره الميل إلى إثباتها ، وسيأتي تحقيق الكلام في كلامه هذا، وأنه لايفيد ميله إلى إثباتها لعدة أسباب ، إن شاء الله تعالى ·

والسعد وإن لم يثبت زيادة هذه الصفة على صفة القدرة ، إلا أني أرى من المناسب أن أذكر بحثه القيم في هذه المسألة مع مثبتيها ، وأدلتهم التي ساقها ، وردوده واعتراضاته على تلك الأدلة ، ليتسنى لنا بعد ذلك الوقوف على تحقيقه ، الذي لايتم فهمه واستيعابه مبتورا عن تلك المناقشة ·

تناول السعد في هذا المبحث ، تعريف هذه الصفة ، والقائلين بها ، ودليل ثبوتها عندهم ، ودليل أزليتها ، ومغايرتها للقدرة ، وكون التكوين غير المكون ، وأن أزلية التكوين لاتستلزم أزلية المكوّنات ·

تناول هذه المسائل بالفحص والنقاش ، ثم أعقبها بتحقيق الصواب فيها· وسأتناول هذه المسائل بالتفصيل، عدا الأدلة على أزلية هذه الصفة ، فإنها فرع ثبوت أصل هذه الصفة ، والسعد ينفي زيادة هذه الصفة ومغايرتها لصفة القدرة ، فلا صلة لها بهذا المبحث·على أن أدلتهم على الأزلية لاتختلف عن الأدلة على أزلية القدرة، المتقدم في مبحث القدرة، والتي أقواها امتناع حلول الحوادث بذاته تعالى·

عرف السعد صفة التكوين بأنها :«إخراج المعدوم عن العدم إلى الوجود»(١)أو :«صفة أزلية بها تتكون الأشياء لأوقاتها، وتخرج من العدم إلى الوجود فيما لايزال»(٢)·

---

(١) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٧ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٨
(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٩

أما دليل ثبوتهاعند القائلين بها ، فالدليل الأول : أنه قد دل العقل والنقل والإجماع على أن الباري تعالى خالق للعالم، مُكوِّن له ، وهو بدون صفة التكوين محال ، إذ مآله كالعالِم بلا علم ، وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له ، قائما به ، مما معلوم بطلانه بالبداهة ، والضرورة(١)٠

والدليل الثاني : أن الباري تعالى تمدح في كلامه الأزلي بأنه الخالق، البارئ ، المصور ، فلو لم يثبت التخليق، والتصوير، في الازل ، بل فيما لايزال، لكان تمدحا من الله بما ليس فيه ، أي لزم منه الكذب ، أو العدول إلى المجاز ، أو الخالق فيما يُستَقبَل ، أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة ، كل هذا محال ٠ على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه، بمعنى القادر على الخلق، لجاز إطلاق كل مايقدر هو عليه من الأعراض (٢)

والدليل الثالث : هو أن الأشاعرة يقولون في قوله تعالى :﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾(٣)، أنه جرت العادة الإلهية بأنه يُكوِّن الأشياء لأوقاتها، بكلمة أزلية، هي كلمة « كن » ، وهذا هو المعني بصفة التكوين ٠(٤)

والدليل الرابع : أن التكوين والإيجاد صفة كمال ، فلو خلا عنها في الأزل ، لكان نقصا، وهو عليه محال٠ (٥)

وقد رد السعد هذه الأدلة ثم عارضها بوجهين (٦)

فرد الدليل الاول : بأن ثبوت صفة التكوين ، صفة زائدة على ذات الله تعالى ، إنما يكون في الصفات الحقيقية ، كالعلم والقدرة ، بخلاف التأثير والإيجاد، الذى هو التكوين ، فلا يُسَلم بأنه كذلك ، بل هو معنى، من إضافة المؤثر

---

(١) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٧ ، شرح المقاصد : ج٢ ص١٠٨.

(٢) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٧ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٩

(٣) سورة النحل ، الآية ٤٠ .

(٤)، (٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٩

(٦) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٩ ، بتصرف .

إلى الأثر ، فلايكون إلا فيما لايزال ، ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة ·

والدليل الثاني : بأنّ تَمَدُّحَ الله، تعالى، بكلامه الأزلي، بأنه الخالق، البارئ المصور، كالتمدح بقوله تعالى : ﴿يسبح له ما في السماوات والأرض﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾(٢) ، ولاشك أن ذلك بالفعل إنما يكون فيما لايزال ، لا في الأزل ، والإخبار عن الشيء في الأزل لايقتضي ثبوته فيه ، كذكر الأرض والسماء ، والأنبياء، وغير ذلك · نعم هو في الأزل بحيث تحصل له هذه التعلقات والإضافات فيما لايزال، لِما له من صفات الكمال ·

والدليل الثالث : بأنه لو كان المراد بصفة التكوين عين كلمة «كن » لعاد، حينئذ، إلى صفة الكلام ، على أن الأكثرين يجعلون المراد بـ«كن » مجازا عن سرعة الإيجاد، والتكوين ، بما له من كمال العلم، والقدرة، والارادة ·

والدليل الرابع :إنما يكون خلوه عنها نقصا، لو خلا عنها أزلا ، لو صح اتصافه بها أزلا ، ومن غير المسلم اتصافه تعالى بالإيجاد والتكوين أزلا · نعم هو في الأزل قادر عليه ، ولا كلام فيه ·

أما الوجهان اللذان عارض بهما هذه الأدلة :-

فالوجه الأول : أنه لايعقل من التكوين إلا الإحداث ، وإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ، ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الأزل ·

والوجه الثاني : أنه لو كان أزليا لزم أزلية المكوَّنات ، ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر ، فلا يتصور التكوين بدون وجود المكوَّن ، وَوِزانُه معه كوزان الضرب مع المضروب،فإن الضرب صفة إضافية لايتصور بدون المتضايفين : الضارب والمضروب ·

فالقول بتحقق التكوين، أزلا، دون المكوَّن،كالقول بتحقق الضرب ولامضروب(٣)

---

(١) سورة الحشر، الآية ٢٤.

(٢) سورة الزخرف ، الآية ٨٤.

(٣) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٤٨ ، ٤٩

وقد منع القائلون بثبوت هذه الصفة لله تعالى أزلية المكوَّن، بما حققه السعد عنهم، بقوله عند شرح كلام النسفي : « وهو - أى التكوين - تكوينه تعالى للعالم، ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل ، بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته» : فالتكوين باق أزلا وأبدا ، والمكوَّن حادث بحدوث التعلق ، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة ، التي لايلزم من قدمها قدم متعلقها ، لكون تعلقاتها حادثة (١)

فهذا النص يفيد ميل السعد للرأى الذاهب إلى تحقق التكوين، بدون المكوَّن فهو بهذا يميل إلى موافقة مثبتي هذه الصفة وأزليتها.

وقد أكد هذا الميل في نص آخر في شرح النسفية ، مؤكدا كلامه السابق في إثبات هذه الصفة وأزليتها ، وذلك بالاعتراض على الوجه الثاني من المعارضة السابقة، والتي أوردها في شرح النسفية على صورة دليل لنفاة هذه الصفة ، فقال هناك : «لانسلم أنه لايتصور التكوين بدون وجود المكون ، وأن وِزَانَه معه كوزان الضرب مع المضروب ، فإن الضرب صفة إضافية لايتصور بدون المتضايفين ، أعنى الضارب والمضروب . والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة ، التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ، لاعينها »(٢)

فهذان النصان ربما أفادا ميل السعد إلى إثبات صفة التكوين زائدة على القدرة، فيما إذا كان المراد بالتكوين كونها صفة حقيقية،هي مبدأ الإضافة ، لاذات الإضافة وعينها ، أما إذا كان المراد عين الإضافة ، فهو يذهب ، قطعاً، بحكم الضرورة،إلى حدوثها ، لعدم معقوليتها دون المكوَّن ، الذي هو حادث ، وليس بقديم وهذا نصه : قال : « لو كانت _ أى صفة التكوين _ عينها _ أى عين الإحداث والإخراج من العدم ، لا مبدؤه _ على ما وقع في عبارة المشايخ ، لكان القول بتحققها بدون المكون ، مكابرة وإنكار للضرورى، فلا يندفع بما يقال : من أن الضرب عرض مستحيل البقاء ، فلا بد لتعلقه بالمفعول، ووصول الألم إليه، من وجود

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٤٨ . وانظر : شرح المقاصد : جـ٢ ص ١٠٩.

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٤٩

المفعول معه ، إذ لو تأخر لانعدم ، وهو بخلاف فعل الباري ، فانه أزلي واجب الدوام يبقى، الى وقت وجود المفعول.» (١)

وقول السعد : «فلايندفع بما يقال ... الخ ، أراد به الجواب عن رأي من جوز تخلف المكون عن التكوين ، حالة كونه عين الإضافة . مفاد كلامهم أنه لما كان التكوين ، الذي هو إضافة، دائماً مستمرا إلى زمان وجود المخلوق، وترتبه عليه، لم يكن هذا من انفكاك الأثر عن المؤثر ، وتخلف المعلول عن العلة ، ولم يكن كالضرب بلامضروب ،كما أنه لايستلزم وجود المكون أزلا ، وقياسه على الاغراض المستحيلة البقاء، كالضرب ، قياس مع الفارق ، لأن الضرب لابد لتعلقه بالمفعول ، ووصول الألم إليه، من وجود المفعول، إذ لو تأخر لانعدم ، بخلاف فعل الباري، فإنه أزلي واجب الدوام ، يبقى إلى وجود المفعول .

وهذا البحث يقودنا إلى بحث مسألة كون التكوين غير المكون، عند القائلين بالتكوين ، حيث قال السعد شارحا نص النسفي : « وهو غير المكون عندنا »: لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة ، كالضرب مع المضروب ،والأكل مع المأكول. ولأنه لو كان نفس المكون ، لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ، ضرورة أنه مكون بالتكوين ، الذى هو عينه ، فيكون قديما مستغنيا عن الصانع ، وهو محال، وأن لايكون للخالق تعلق بالعالم ، سوى أنه أقدم منه ، وقادر عليه ، من غير صنع وتأثير فيه ، ضرورة تكونه بنفسه ، وهذا لايوجب كونه خالقا ، والعالم مخلوقا له ، فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه . هذا خلف . وأن لايكون الله تعالى مكونا للأشياء ضرورة أنه لامعنى للمكون إلا من قام به التكوين ، والتكوين إذا كان عين المكون ، لايكون قائما بذات الله تعالى ، وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود، وهذا الحجر خالق السواد ، إذ لامعنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسواد ، وهما واحد فمحلهما واحد » (٢)

بقي ههنا مسألة أخيرة ، وهي المسألة الجوهرية في هذا المبحث ، وهي رأى السعد في مغايرة التكوين للقدرة .

على الرغم من أن ذينك النصين الأخيرين اللذين أشرت إليهما يفيدان ميل السعد لإثبات صفة التكوين ، صفة قديمة زائدة على الذات، إلا أنه ذكر تحقيق

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٤٩

(٢) المرجع السابق : ص ٤٩ - ٥٠

هذه المسألة بما يفيد كونها عين صفة القدرة ، وأنها غير مغايرة لها ، وأنه يُستغنَى بها للإيجاد والإخراج من العدم ، بعد تخصيص الإرادة ٠

ففي شرح العقائد النسفية حقق هذا الرأي ، دون ذكر دليل القائلين على مغايرتها للقدرة ، حيث قال : « والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة ، يسمى إيجابا له ، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك ، فحقيقته : كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ، ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال ، كالترزيق، والتصوير، والإحياء، والإماتة ، وغير ذلك إلى مالا يكاد يتناهى٠ وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية ، فمما انفرد به بعض علماء ماوراء النهر ، وفيه تكثير للقدماء جدا ، وان لم تكن متغايرة ٠ والأقرب ماذهب إليه المحققون منهم ، وهو أن مرجع الكل إلى التكوين ، فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء ، وبالموت إماتة ٠٠٠٠٠، فالكل تكوين ، وإنما الخصوص بخصوص التعلقات »(١)

أما في شرح المقاصد فقد ألبس بحثه هذا صفة كلامية ، ناقش فيه دليل أصحاب هذا الرأي على مغايرة التكوين للقدرة ٠ حيث قال في حكاية دليلهم والرد عليه : « فإن قيل : صفة التكوين ليست نفس القدرة ، لأن مقتضى القدرة ومتعلقها إنما هو صحة المقدور، وكونه ممكن الوجود ، ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته ٠٠٠٠٠ قلنا : وما الدليل على أن تلك الصفة غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك ، المقترنة بإرادته ٠ كيف وقد فسروا القدرة بأنها صفة تؤثر على وفق الإرادة ، أي إنما تؤثر في الفعل ، ويجب صدور الأثر عنه، عند انضمام الإرادة ٠ وأما بالنظر إلى نفسها وعدم اقترانها بالإرادة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك، فلا تكون إلا جائز التأثير، فلهذا لايلزم وجود جميع المقدورات» واستعان السعد بعد هذا الكلام بكــلام الإمـــام الــرازي، في نفي هذه الصــفة،

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٥٠ - ٥١ ٠

بقوله:«ولما ذكرنا من أن القدرة جائزة التأثير ، وإنما يجب بالارادة ، قال الإمام الرازي : إن الصفة التي يسمونها التكوين يكون تأثيرها - أي بالنظر إلى نفسها - إما على سبيل الجواز ، فلا تتميز عن القدرة ، أو على سبيل الوجوب ، فلا يكون الواجب مختارا ، بل موجبا»(١)٠

أما في تهذيب المنطق والكلام ، فقد حقق نفي هذه الصفة، بعبارة وجيزة ، بقوله : « والحق أنه معنى إضافي، يعقل من تعلق المؤثر بالأثر ، وليس سوى تعلق القدرة والإرادة»(٢)٠

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٩ - ١١٠بتصرف يسير ٠

(٢) ورقة ٢٣/ب ٠

النقـــد :-

هذه الصفة مما تفرد بإثباتها الشيخ أبو منصور الماتريدي ، وأتباعه ، وهم الحنفية ، أو علماء ماوراء النهر، على وجه التحديد(١) . وهم ينسبونه إلى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ أبي الحسن الأشعري ، حتى قالوا : إن قول الطحاوي :«له الربوبية ولا مربوب ، والخالقية ولامخلوق، إشارة إلى هذا »(٢)، كما ينسبونه إلى الإمام أبي حنيفة، عند قوله : « لم يزل ولا يزال بأسمائه، وصفاته الذاتية، والفعلية»، وقوله : « خالقا بتخليقه ، والتخليق صفة في الأزل ، وفاعلا بفعله،والفعل صفة في الأزل ، والفاعل هو الله تعالى ، والفعل صفة في الأزل ، والمفعول مخلوق ، وفعل الله تعالى غير مخلوق ....»(٣)

ولهم أكثر من طريقة في إثبات كيفية هذه الصفة ، فالمشهور عنهم أنهم يثبتون أزلية أصل الفعل ، الذي هو الإيجاد والإحداث ، والذي اتفقوا عليه في المشهور عنهم بـ«التكوين» ، ويرون أن الفصول، أو الأقسام، المندرجة تحته ، كالخلق، والرزق ، والإحياء ، والإماتة ، والبعث ، والنشور ، ... الخ تعلقات مخصوصة لتلك الصفة الأزلية .

فتلك الأقسام، أو الأنواع، ليست صفات أزلية ، بل الأزلي هو صفة التكوين فقط (٤).

وذهب فريق منهم إلى القول بثبوت تلك الفصول، المذكورة آنفا ، أزلا، فكلها

---

(١) انظر : التوحيد للماتريدي : ص ٤٦ - ٤٧ ، رسالة في العقائد له : ص ١١ ، تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٣٣٩ ، ص ٣٤٢ ، المسايرة : ص ٣٧-٤٠ ، نظم الفرائد : ص٢٢.

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٨ . وانظر نص الطحاوي في شرح الطحاوية : ج ٢ ص ١١٦، وفيه : « له معنى الربوبية ولا مربوب ، ومعنى الخالق ، ولا مخلوق »، وانظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٣٨٩ - ٣٤٠

(٣) انظر : شرح الفقه الأكبر : ص ١٥ ، ص ٢٤ ، وانظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٣٤٢

اشارات المرام : ص ٢١٣ - ٢١٤ ، المسايرة : ص ٣٩ .

(٤) انظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٤٠٧ - ٤٠٨ .

صفات قديمة قائمة بذات الله تعالى، فالله تعالى عندهم متصف أزلا بالخلق، والرزق، والإحياء والإماتة ... الخ (١)

قال النسفي : « وأما صفات الفعل، كالتخليق، والترزيق، والإنعام ، والإحسان، والرحمة ، والمغفرة ، والهداية ، كلها قديمات ، أزليات ، لا هو ، ولاغيره »(٢)

والكلام في هذه الصفة يقودنا إلى الكلام في ثبوت صفات الأفعال لله تعالى ، وكيفية تحققها منه، تعالى، عند مختلف الفرق . والكلام فيها على صلة وثيقة بمجمل الأفكار والآراء التي يذهب إليها كل فريق ، وعلى وجه التحديد ، مسألة قيام الحوادث بذاته تعالى .

فقضية كون التكوين عين المكون أو غيره ، أو هو أمر اعتبارى ، يلاحظ من نسبة المكوِّن إلى المكوَّن ، أم معنى حقيقي قائم بذات المكوِّن ، أو بذات المكوَّن، كل هذا راجع إلى تلك المسألة .

فإضافة إلى رأي الماتريدية في التكوين هناك آراء أخرى ، فى ثبوت هذه الصفة لله تعالى :-

فمذهب جمهور المعتزلة ، والنجَّارية ، ومتكلمي أهل الحديث، كالكلابية والأشعرية والقلانسية أن التكوين ليس بمعنى غير المكوَّن ، بل هو عين المكوَّن (٣). والمقصود بعينية التكوين للمكوَّن بحسب التحقق في الخارج (٤)، لا أن مفهوم التكوين هو بعينه المكون، عندهم، كما سيأتي تحقيقه في محله .

ومذهب أبي الهذيل العلاف، وبشر بن المعتمر ، ومُعَمَّر، من رؤساء المعتزلة،

---

(١) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٥٠ - ٥١ ، إشارات المرام : ص ٢١٣ .

(٢) بحر الكلام : ص ١٧ .

(٣) تبصرة الأدلة: ج١ ص٣٣٧، إشارات المرام: ص ٢١٤. وانظر : الإرشاد: ص ١٤٤، مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٢١٧ ، ص ٢٧٠ ، رسالة في الصفات الاختيارية ، ضمن جامع الرسائل : ج ٢ ص ٣ - ٤ ، ص ٢١ .

(٤) انظر: إشارات المرام : ص ٢١٤ ، ص ٢٢٠ .

وابن الراوندي ، والكرامية ، أن التكوين غير المكوَّن ·(١)

وهؤلاء قد اختلفوا فيما بينهم في محل التكوين ، فذهب ابن الراوندي إلى أن التكوين صفة قائمة لا في محل (٢)·

وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن التكوين يوجد مع المكوَّن، لاستحالة قيامه بنفسه، فعلى هذا يكون التكوين عنده معنى قائما بالمكوَّن (٣)

وقد حُكِي عنه القول فيها بمثل مقالة ابن الراوندي ، حيث قال الأشعري «قال أبو الهذيل : خلق الشئ الذي هو تكوينه، بعد أن لم يكن، هو غيره ، وهو إرادته له ، وقوله له : «كن» ····، وثَبَّتَ خلق العَرَض غيره ، وكذلك خلق الجوهر ، وزعم أن الخلق الذي هو إرادة وقول لا في مكان ···»(٤)

وذهب بشر بن المعتمر إلى أن التكوين قبل المكوَّن ، إذ لو لم يكن قبله لبطل كون الاستطاعة قبل الفعل · قال النسفي : « فوجب أن يكون التكوين قائما لا في محل عنده ، أيضا ، كما هو مذهب ابن الراوندي »(٥)· وحكى الأشعري عنه قوله: « خلق الشئ غيره ، والخلق قبل المخلوق ، وهو الإرادة من الله للشئ»(٦)·وهذا يدل على ما استفاده النسفي، من كونه يرى قيام التكوين لا في محل ، لأن الإرادة عند جمهور المعتزلة من صفات الأفعال ، القائمة لا في محل · وبشر وافقهم في إثبات الإرادة الفعلية (٧)

---

(١) تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٣٣٨ ·

(٢) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة ·

(٣) تبصرة الأدلة : ج١ ص ٣٣٨ ، شرح العقائد النسفية : ص ٤٧ ، إشارات المرام : ص ٢٢٠ ·

(٤) مقالات الإسلاميين : ص ٣٦٣ ، وانظر : الملل والنحل : ج ١ ص ٥٣

(٥) تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٣٣٨ ، وانظر : إشارات المرام : ص ٢٢٠

(٦) مقالات الإسلاميين : ص ٣٦٤ ، وانظر ص ٥١٠

(٧) قسم « بشر » الإرادة الإلهية إلى قسمين : الأول : إرادة هى صفة ذاتية ، وهي أن الله لم يزل مريدا لجميع أفعاله ، ولجميع الطاعات من عباده ، الثاني : إرادة هي صفة فعل ، وهي إما فعل الله، تعالى، نفسه في حال إحداثه ، فهي خلقه له ، وهي قبل الخلق ، لأن ما به يكون الشيء لايجوز ان يكون معه ، وإما فعل عباده ، فتكون الإرادة هنا بمعنى الأمر بهذا الفعل ، أو النهي عنه · ====

وذهب معمر بعد قوله : إن خلق الشئ غيره ، أن للخلق خلق ، وللخلق الثاني خلق ثالث ، وللثالث رابع ، إلى مالا يتناهى ، وأن ذلك يكون في وقت واحد معا(١)، ولذلك عُرِف هو وأتباعه بأصحاب المعاني ، وذلك لقولهم بثبوت أعراض لاتتناهى في كل نوع ، فكل عرض قام بمحل فإنما يقوم به لمعنى أوجب هذا القيام(٢)٠

وذهب الكرامية ، بعد قولهم : إن خلق الشئ وتكوينه غيره ، أن التكوين معنى وجودي حادث ، قائم بذات الله تعالى(٣)٠ فالمخلوق إنما يقع بالخلق ، والخلق إنما يقع في ذاته بالقدرة ، فهناك ثلاثة حوادث عندهم ، حادث ، وإحداث ، ومحدَث ، فالحادث هو ذلك المعنى القائم بذات الله تعالى ، والذي يَحْدُث بقدرة الله تعالى ٠ و «الإحداث » هو ذلك المعنى الموجود بالقدرة والذى يتعلق بإيجاد المحدثات واعدامها ٠ والمحدَث هو المخلوق المنفصل عن ذاته، تعالى، الواقع بالإحداث، مثل الجواهر والأعراض ، وسائر ما في العالم(٤)٠

وهناك مذهب هشام بن الحكم ، الذى يرى أن التكوين لا هو عين المكوَّن ، ولا هو غيره(٥)، لأن التكوين صفة ، والصفة عنده لاتوصف(٦)٠

فهذه أهم الآراء في هذه المسألة ، أما رأي السلف فسيأتي تحقيقه ٠

=== انظر : الملل والنحل : ج ١ ص ٦٤ - ٦٥ ٠

ومعلوم أن الإرادة الفعلية ، التي هي فعل الله نفسه ، أو الأمر بالفعل، والنهي عنه لايقوم بذات الله، تعالى، عند المعتزلة بالاتفاق ، منعا لحلول الحوادث ، التي هي أفعال حصلت بعد ان لم تكن بذاته تعالى ، ومنها الأمر والنهي ، لأنه كلام ، والكلام مخلوق عندهم ٠

(١) مقالات الإسلاميين : ص ٣٦٤ ٠

(٢) انظر : الملل والنحل : ج ١ ص ٦٧ ٠

(٣) انظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٣٣٨ ٠

(٤) انظر : الملل والنحل : ج ١ ص ١٠٩ - ١١٠ ، وانظر : تبصرة الادلة : ج ١ ص ٣٨٠ - ٣٨١ ، مجموع الفتاوى : ج ١٦ ص ٣٨٣ ٠

(٥) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٣٦٤ ٠

(٦) انظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٣٣٨ ٠

وبذا يظهر أن الماتريدية هم الفرقة الوحيدة التي قالت بكون التكوين معنى وجودياً، أزليا، قائما بذات الله تعالى · غير أنه سيوافيك تحقيق رأيهم ، عند تدقيق المسألة معهم ، وأنه لايغاير رأي نفاة حلول الحوادث بذاته تعالى ، النافين لصفة التكوين ، الأزلية ، إلا في ظاهر اللفظ ، والعبارة ، ومحض الاصطلاح، فالخلاف لفظي، لاجوهري معنوي، كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى ·

* نقد هذا المبحث سيكون من زاويتين أساسيتين ؛ الأولى : مناقشة رأي الماتريدية والأشاعرة ، والنظر فيما بينهما من نزاع ، واستدلال، واختلاف رأي ، وبيان أيهما أولى بالصواب، فسيكون النقاش فيها كلاميا صرفا·

الزاوية الثانية : مناقشة رأي الفريقين، وغيرهما، من منظور عقيدة السلف ، وبيان أيهما أقرب إلى المعقول والمنقول ·

والمسائل التي سأتناولها بالنقد هي :-

المسألة الأولى : ثبوت أصل هذه الصفة ، كصفة قديمة زائدة على الذات ، وذلك بالنظر في أدلة القائلين بها ، وأدلة النافين لها·

المسألة الثانية : مغايرة التكوين للمكوِّن

المسألة الثالثة : إمكان تحقق التكوين من غير المكوَّن ·

المسألة الرابعة : مغايرة التكوين للقدرة ·

أما المسألة الأولى : وهي النظر في أدلة المثبتين، والنافين، للوقوف على إثبات هذه الصفة أو نفيها، فسأرجئ الحديث عنها، إلى ما بعد الفراغ من المسائل الثلاث التي تليها، وذلك حتى يمكن توجيه تلك الأدلة توجيها صحيحا ، سليما ، بعد فهم المراد من التكوين والمكون والقدرة ، والفروق بينها ، ويكون الورود والصدور على محل النزاع بعد تحريره ·

أما المسألة الثانية : وهي مغايرة التكوين للمكوَّن ، فإنما تتضح ، بتفسير حقيقة كل منهما ·

أما التكوين : فهو إيجاد الشيء (١)، وإخراجه من العدم إلى الوجود(٢)، كما نبه عليه السعد في الوجه الأول من اعتراضات نفاة هذه الصفة ·

واما المكون فهو ذلك الشيء الموجود الذى حصل وجوده بعد العدم بالتكوين

ولا خفاء فى أن حقيقة التكوين ومفهومه ، غير حقيقة ومفهوم المكون فمغايرة التكوين للمكون ضروري ، بديهي ، ولا يشك عاقل في مغايرة الفعل المفعول، كالضرب للمضروب ، والكسر للمكسور ، والأكل للمأكول ·

فما ذكره السعد والماتريدية من كون التكوين مغايرا للمكون ، أمر حق وصواب ، لا نزاع فيه ·

وقد استدل السعد كلاميا ، بعد حكم الضرورة ، على هذه المغايرة، بما تقدم نقله عنه ، وهو الاستدلال بلزوم تكون المكون بنفسه، فيما لو كان التكوين عين المكون · وهو استدلال عقلي صحيح ، خال من الطعون والاعتراضات ، وقد استدل به الإمام النسفي على هذا المطلب(٣)·

وكذا استدلاله برجوع وصف التكوين إلى المحل الذي قام به ، لا إلى الله تعالى، وأن القول برجوعه إلى الله تعالى يوجب التناقض ، والباطل ، حيث إن التكوين يندرج تحته كل أمر مكون من ألوان وأشكال ، وطعوم ، وأكوان ،··· الخ، فيلزم على القول بكون التكوين عين المكون أن يتصف المحل الذي قام به تفاصيل تلك التكوينات ، بها ، تارة ، وأن يكون المولى ، جل وعلا ، متصفا بتلك التفاصيل من ألوان ، وأشكال ··· الخ تارة أخرى، لأن تكوينه، وخلقه لتلك الأشياء هو عينها· فيلزم التناقض ، من تردد الوصف بين كونه قائما بالله تعالى، وبالمكون ، على أن قيام تلك الأوصاف بالله تعالى ، كفر وضلال ·

---

(١) انظر : التعريفات : ص ٥٨ .

(٢) انظر : كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٢٧٦

(٣) انظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٣٦١ - ٣٦٣

وقد أورد هذا الدليل الإمام النسفي ، في تبصرة الأدلة (١) أيضا٠

وخلاصة القول أن التسليم بمغايرة التكوين للمكوَّن أمر ضروري بديهي ، مستغن عن الدليل ، بل حتى عن التنبيه (٢)٠ كما صرح بذلك السعد(٣)

وعلى الرغم من هذا ، فقد تقدم النقل عن جمهور المعتزلة ، والأشعري، وابن كُلَّاب، وغيرهما ، القول بالعينية ، أي كون التكوين عين المكوَّن ٠ وهذا ما شُنِّع به على الأشعري ، في أنه خالف المعقول ، حيث ادعى كون التأثير نفس الأثر(٤)

ولا أظن أن إماما حاذقا، محققا، ومدققا، في دقيق الكلام ، كالأشعري يخفى عليه بداهة هذا التغاير ، كيف وهو لايخفى على العوام، والمبتدئين في هذا الفن ٠ وقد حاول السعد ، رحمه الله تعالى ، الاعتذار عن الأشعري ، بما حققه من مراده بالعينية ، بعد أن ذكر الأدلة السابقة على ضرورة المغايرة ٠ فقال : «لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث ، ولا يَنسِب إلى الراسخين من علماء الأصول مايكون استحالته بديهية ظاهرة ، على من له أدنى تمييز ، بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا ، يصلح محلا لنزاع العلماء ، واختلاف العقلاء ، فإن مَن قال : ان التكوين عين المكوَّن ، أراد أن الفاعل إذا فعل شيئا ، فليس ههنا إلا الفاعل والمفعول ، وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد،ونحو ذلك،فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول ، ليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ، ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوَّن ليلزم المحالات» (٥)

وفي نظرى جواب السعد هذا غير دقيق ، إذ لايُسَلَّم بعد قوله : « فليس ههنا إلا الفاعل والمفعول » صحة كون الفعل عين المفعول ، غاية ما في الأمـــــر

---

(١) انظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٣٦٢ - ٣٦٤ ٠

(٢) حاشية ملا أحمد على شرح النسفية، ضمن المجموعة البهية : ج ١ص ١٣٤

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٠ ٠

(٤) انظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ، حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية: ص ١٠١ ، حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ، ضمن مجموعة الحواشي البهية ج ١ ص ١٣٣ ٠

(٥) شرح العقائد النسفية : ص ٥٠ ٠

أن هناك فاعل ومفعول ، فلِم حُكِم بكون الفعل عين المفعول دون الفاعل (١)٠

على أن الاعتراض باق بحاله ، لأن قوله عن التكوين : «فهو أمر اعتبارى يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول ، ليس أمرا محققا، مغايرا للمفعول في الخارج » فيه تناقض ، إذ كيف صح كون التكوين المُفسَّر بالإيجاد ، مع كونه أمرا اعتباريا ، غير مغاير للمفعول في الخارج ، اللهم إلا أن يريد بعدم مغايرته للمفعول في الخارج ، كونه أمرا غير محقق البتة، في الخارج، حتى في المكوَّن ٠ لكن اللفظ لايساعده ٠ لذلك لما اعتذر له في شرح المقاصد اكتفى هناك بالقول : إن الشيء إذا أثر في شئ وأوجده، بعدما لم يكن مؤثرا ، فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير، وأما حقيقة الإحداث والإيجاد فاعتبار عقلي لاتحقق له في الأعيان (٢)٠ ولم يقل ما ماقاله في شرح العقائد النسفية : « ليس أمرا محققا، مغايرا للمفعول في الخارج » كما مر نصه ٠

وحتى نصه الأخير الذي سقته عن شرح المقاصد لايخلو من الاعتـــــراض والنقض ، ذلك أنه جعل التأثير ، الذي هو التكوين والإيجاد، أمرا لا وجود له، ولا تحقق ، وإذا كان كذلك فكيف تحقق المفعول وحصل ٠

كما أنه منقوض بسائر الصفات الحقيقية ، فيقال : إن العالِم إذا علم شيئا، فليس ههنا في الخارج إلا العالِم والمعلوم ،وأما العِلْم فأمر اعتباري، يحصل في العقل مِن نسبة العالِم إلى المعلوم ، وكذا القدرة مع المقدور ، فيلزم منه إنكار جميع الصفات الأزلية (٣)

فهذا الجواب وإن كان فيه تصحيح لكلام الشيخ، في أنه لم يرد بكون مفهوم التكوين عين المكون ، إلا أنه يلزم عليه هذه اللوازم الفاسدة ٠

---

(١) انظر : حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية : ص ١٠١ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٠.

(٣) انظر : حاشية ملاأحمد على شرح العقائد النسفية ، ضمن مجموعة الحواشي البهية ، ج ١ ص ١٣٤ ٠

وقد اعتذر له السعد بجواب آخر ، ذكره في شرح المقاصد ، نقلا عن بعض العلماء من أن لفظ « الخلق » شايع في اللغة اطلاقة على « المخلوق » لكن رده السعد، بناء على أن هذا الجواب لايليق بالمباحث العلمية(١)٠

أما المسألة الثالثة : وهي إمكان تحقق التكوين بدون المكون ، فالذي أفاده كلامه- في نصوصه التي أظهرت شيئا من الميل إلى مذهب الماتريدية ، كما في شرح العقائد النسفية (٢) - إمكان تحقق صفة التكوين بدون المكون وذلك بقوله : «فالتكوين باق أزلا، وأبدا ، والمكون حادث بحدوث التعلق » وبقوله : « لانسلم أنه لايتصور التكوين بدون وجود المكون»٠

وهذا في نظرى رأي غير سديد، ولا صحيح البتة ، كما تقدم في تعريف التكوين، الذى هو حالة حصول الفعل من الفاعل ، والذي هو إخراج الممكن من الوجود إلى العدم ، فكيف يستقيم القول بحصول هذه الحالة الفعلية من الفاعل ، دون حصول المفعول ، هل هذا إلا صورة من صور تخلف المعلول عن علته ، أو على وجه الدقة تخلف الأثر عن مؤثره ، إذ التكوين، وإن كان صادرا من المختار ، لكن عند استجماع الشرائط ، تصبح القدرة موجبة ، كما في حالة التكوين ، الذي هو نفس الاحداث والاخراج ٠ ومعلوم أن تخلف الأثر عن مؤثره محال ، إذ لو تخلف عنه إلى زمن آخر ، للزم ترجحه، فيما بعد، بلا مرجح ، وهو باطل ٠

لذا عد بعض المحققين حصول التكوين بدون المكون سفسطة(٣)، وعده السعد مكابرة وإنكاراً للضروري ، فيما إذا أريد نفس الإضافة ، كما هو المراد هنا.

وقد وقع إطلاق مثل هذه العبارة ، أعني تحقق التكوين بدون المكون، عن الإمام النسفي (٤)٠ ولا شك أنه إطلاق غيرصحيح ، إلا أن يراد به مبدأ التكوين على ماسيأتى ذكره ، وذكر ما عليه ، أيضا٠

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٠ ٠
(٢) تقدمت نصوصه بتمامها في العرض ، انظر : ج٣ ص١٢٦٢ من البحث .
(٣) انظر : حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية : ص ٩٩ ٠
(٤) انظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٣٣٩ ٠

لذا فما نقله السعد عن بعض المشايخ، من أنه لايلزم قدم المكوَّن، على فرض كون التكوين عين الإخراج والإحداث من العدم إلى الوجود ، لا مبدؤه ، مُفَرِّقا بين تكوين الباري وحصول المكوَّن عنه ، وبين الضرب مع المضروب ، من أن الضرب عرض مستحيل البقاء ، فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه ، إذ لو تأخر المفعول لانعدم الضرب ، بخلاف فعل الباري فإنه أزلي واجب الدوام، يبقى إلى وقت وجود المفعول · فقول غير سليم ، أيضا ، وظاهر الخطأ، وهو كلام صاحب تبصرة الأدلة (١) وقد رد عليه السعد هذه الدعوى ، كما تقدم .

والحق أن الماتريدية جانبوا في هذه المسألة الصواب ونأوا عن مسلك التحقيق فيها ، ذلك أن التنصيص على أن التكوين المراد بثبوته، أزلا، هو عين الإخراج والإحداث، مع القول بعدم لزوم حصول المكون معه أزلا ، مما تأباه العقول ، وتحكم بضرورة بطلانه · ومما عَزَّز هذا البطلان قولهم باستدامة هذه الصفة الأزلية وديمومتها إلى وقت وجود المفعول ، لئلا يكون من قبيل تخلف المعلول عن علته، والأثر عن مؤثره·

فإذا كان التكوين عين الإخراج ، وهو أزلي ، ومستمر التأثير إلى وقت وجود المفعول ، فما الذى أبقاه إلى ذلك الوقت ليتعلق بإخراجه وإحداثه · فالذي يقطع به حكم العقل ضرورة حصول المفعول وقت حصول التكوين،الذي هو الإخراج والإحداث من العدم ، وإلا لزم منه تخلف المعلول عن علته، والأثر عن مؤثره ، وهذا أمر باطل(٢)·

فالحق أنه يلزم على تفسير التكوين بالإخراج والإحداث من العدم قدم المكوَّن بعد التسليم بقدم التكوين ·

---

(١) انظر : ج ١ ص ٣٧٢ - ٣٧٣ ·

(٢) انظر : حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ٩٣ ·

أما تفسيره بمبدأ الإخراج ، فهو يقودنا الى مبحث آخر ، يخرج التكوين عن حقيقته التي وضعت له ، ويكون حاله كحال القدرة الأزلية، عند الأشاعرة ، ومتعلقاتها الحادثة · وهذا هو مراد الماتريدية ، كما سيأتي ، وهو الذي قاد السعد، فيما بعد، الى تحقيق ماهو خلاف رأي الماتريدية ، إذ انحصر البحث عنده إلى تحقيق مغايرتها لصفة القدرة من عدم المغايرة ·

لذا نرى السعد قد قال للخروج من الإشكال الذي أورده نفاة صفة التكوين من ملازمة المكوَّن للتكوين ، كملازمة الضرب للمضروب : «إن الضرب صفة إضافية لايتصور بدون المتضايفين ، أي الضارب والمضروب ، والتكوين صفة حقيقية، هي مبدأ الإضافة ، التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لاعينها»(١)

فهنا عَدَّ التكوين، المثبت صفة أزلية لله تعالى ، مبدأ التكوين، وليس عين التكوين ، ونفى كون المثبت، أزلا ، الفعل المصدري الذي هو بمعنى الإضافة ، لأنه ملازم للمكوَّن ، كالضرب مع المضروب ·

وهذا التفسير يحل ذلك الإشكال ، أعني ملازمة المكوَّن للتكوين ، فلايلزم عليه اقترانه به إطلاقا· ولاشك أن هذا مراد أئمة الماتريدية من إثباتهم لصفة التكوين الأزلية ، وتجويزهم انفكاك المكوَّن عنه ·وقد نبه إلى هذا جمع من الأئمة·

قال الكستلي في توجيه كلام النسفي في متن عقائده ممادَلَّ ظاهره على ثبوت التكوين، أزلا، مع انفكاك المكوَّن عنه: «إن القول بتحققه - أي التكوين - بدون المكوَّن سفسطة ، وحل المتن ، أن الله تعالى موصوف في الأزل بكونه مكوِّنا للعالم ولكل جزء من أجزائه في وقت وجوده ، فالحاصل في الأزل هو مبدأ التكوين ، أي الإيجاد لا نفسه(٢) .

---

(١) تقدم هذا النص بتمامه في العرض ، انظر : ص ١٢٦٢من البحث

(٢) حاشيته على شرح العقائد النسفية : ص ٩٩ ·

وقال صاحب نظم الفرائد : إن مشايخنا، رحمهم الله تعالى، لم يقصدوا بالتكوين مايكون صفة نسبية كالضرب والمضروب ، حتى يلزم من حدوث المكوَّن حدوث التكوين ، بل أرادوا به أن مبدأ التكوين صفة أزلية لله، تعالى، كسائر صفاته الذاتية العلية ، وإن تسامح بعض مشايخنا في تفسيره بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كصاحب التبصرة والإرشاد(١)

وجعل صاحب الروضة البهية للتكوين عند الماتريدية معنيين، أحدهما الصفة النفسية ، التي هي مبدأ الإيجاد بالفعل ، والثاني التكوين بالفعل وهو عبارة عن تعلق الصفة النفسية بالمكوَّن · وهذا الثاني هو الذي يقال: إنه نسبة بين المكوِّن والمكوَّن(٢)·

ومما يدل على تسامح الإمام النسفي في لفظ التكوين ، والقول بكونه صفة أزلية ، وأنه لم يرد أزلية نفس الفعل، الذي هو نسبة بين المكوِّن والمكوَّن ، قوله في تبصرة الأدلة معترضا على شبهة المخالفين، من لزوم قدم المكوَّن على فرض قدم التكوين : «إن قالوا - أي المخالفين - القدرة أزلية ، قيل لهم : هل أوجب قدمها قدم ماتعلق وجوده بها ؟ فان قالوا : نعم ، فقد أقروا بقدم التكوين، وتركوا مذهبهم ، وإن قالوا : لا، أبطلوا كلامهم أن مايتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم»(٣)

أما في بحرالكلام فقد صرح أن إثباته للخلق، والرزق، والتكوين ، هو بمعنى القدرة على الخلق، والترزيق، والتكوين ، كقدرة الخائط على الخياطة ، فيُسَمَّى خائطاً، وإن لم يباشره بالفعل، ولم توجد منه الخياطة بالفعل ، كذلك الله تعالى يُسَمَّى خالقا ، وإن لم يخلق بالفعل ، ويُسَمَّى رازقا ، وإن لم يرزق بالفعل ، لكن لما

---

(١) انظر : ص ٢٣، وصاحب التبصرة هو الإمام النسفي ، وصاحب الإرشاد هو الإمام أبو الحسن علي بن سعيد الرستغفني ، من أئمة الحنفية ، فيما وراء النهر ، ومن أصحاب الإمام الماتريدي، ت ٣٤٥ هـ، وكتابه اسمه : «إرشاد المهتدي » ، وانظر : إشارات المرام : ص ٢١٤ ·

(٢) انظر : الروضة البهية : ص ٤١ ·

(٣) تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٣٩٨ ·

كان الله، تعالى، قادرا على التخليق والترزيق يسمى خالقا، رازقا(١)٠

فهو في هذا النص ينفي أزلية نفس الفعل المصدرى ، الذي هو نسبة بين الفاعل والمفعول ، ويثبت مبدأ الفعل الذي هو القدرة عليه ٠

وجواب النسفي الماتريدى هذا لكيفية صدور أفعال الله تعالى عنه ، يذكرنا بجواب الإمام الغزالي الأشعرى ، في معالجة نفس المشكلة ، حيث أبان أن صدق تلك الأفعال عليه، أزلا، بالقوة ، وبالفعل فيما لايزال ، بمعنى أنه لم يكن أزلا فاعلاً ، خالقا ، رازقا ، بل هو متصف بها بالقوة ، أي بالقدرة عليها، فيما لايزال، كالسيف يُسَمَّى صارما، وقاطعا، وإن كان في غمده ، لكن اتصافه به بالقوة، أما اتصافه بالفعل ، فهو وقت مباشرته الفعل بالفعل ٠ وعدم قطعه بالفعل ليس لنقص في ذاته ، وخلوه من هذه الصفة ، الكامنة فيه ، بل لأمر آخر وراء ذاته ، فبالمعنى الذي يُسَمَّى السيف في الغمد صارما، يصدق اسم الخالق، والرازق،٠٠٠الخ على الله، تعالى، في الأزل(٢)٠

وبهذا يظهر أن رأى الماتريدية لايختلف عن رأي الأشاعرة في شيء ، إلا في زيادة صفة أزلية هي مبدأ تلك الأفعال ، لا أن نفس تلك الأفعال ثابتة أزلا٠

وبهذا انحصر الخلاف في هذه الصفة ، هل قيامها بالذات العلية ضروري، بمعنى أنها صفة يستحقها الله، تعالى، أزلا، بها يكون الإيجاد ، أم أن القدرة تغني عنها وتسد مسدها، لأن متعلقاتها هي متعلقاتها٠

هذا ما سيتم بحثه في المسألة الآتية٠

المسألة الرابعة :- مغايرة التكوين للقدرة٠

لقد ادعى السعد بأن الماتريدية بحثوا جميع جوانب صفة التكوين، عدا ماهو أصل الباب، وهو مغايرتها للقدرة ، من حيث تعلقها بأحد طرفي الفعل والتـــــرك

---

(١) انظر : ص ١٧- ١٨ ٠

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد : ص ١٠٠ - ١٠١ ٠

واقترانها بإرادته(١)لذا فقد أنشأ، من عنده، دليلهم على هذه المغايرة ، كما أخذها عن الرازي والإيجي ، كما تقدم في العرض (٢)

لكن بعض الماتريدية ، رَدَّ عليه هذه الدعوى ، وأبان أن هناك مِن المشايخ مَن هو متقدم على السعد قد بَيَّن حدود متعلقات كل منهما (٣)كما سيأتي تفصيلها، ان شاء الله تعالى ، عن السمرقندي منهم ·

غير أن الإمام النسفي، وهو متقدم على السمرقندي، قد تناول هذه الجزئية، أي وظيفة كل من الصفتين ، القدرة والتكوين ، وفَرَّق بين متعلق كل منهما بنحو الدليل الذي أنشأه عنهم ، ولا أدري إن كان السعد قد اطلع عليه أم لا؟

حيث فَرَّق بينهما النسفي، عند رده على اعتراضين لنفاة هذه الصفة، مفاد الاعتراض الاول: أن المخلوق لو كان واقعا بالخَلْقِ ، والخَلْقُ بمعنى القدرة، لزم أن يكون لله تعالى قدرتان ·

ومفاد الثاني : أن قدرة الباري إذا كانت شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والإيجاد ، فلايجوز إثبات صفة لله، تعالى، لافائدة فيها ·

فأجاب عن الأول :«بأن الوقوع والوجود يكون بالإيقاع والإيجاد· والقدرة ليكون الفاعل في فعله مختارا غير مضطر ···»

وأجاب عن الثاني : ببطلانه ،لأن المعدوم لايُوجَد بالقدرة على الإيجاد، بدون الايجاد· فإن العالَمَ في حال عدمه كان مقدور الإيجاد ولا وجود ، لما أن الإيجاد لـــم يكن ليوجد للحال، بل ليوجد عندما عَلِم الله تعالى وجوده، وأراد وجوده ، فلم يقع بها الغنية عن الإيجاد والخلق » (٤) .

---

(١) شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٠٨ ·.

(٢) انظر : ص ١٢٦٤من البحث·

(٣) انظر : نظم الفرائد: ص ١١ ·

(٤) انظر : تبصرة الأدلة : ج١ص٣٧٧، وانظر قبله، أيضا : ص ٣٧٥ ·

فهو يرى هنا أن القدرة لجعل الفاعل مختارا في فعله غير مضطر ، أي أن تعلق القدرة لتصحيح صدور أصل الفعل والترك للشيء المراد إيجاده عن الله، تعالى. والتكوين لإخراج المفعول وإيجاده. وهذا نفس كلام السعد في الدليل الذي أنشأه عنهم ، من أن مقتضى القدرة ومتعلقها إنما هو صحة المقدور ، وكونه ممكن الوجود، ومقتضى التكوين ومتعلقه وجودالمكون في وقته .

وهذا الدليل يقودنا إلى تفسير القدرة، عند كلا من الفريقين ، ماتريدية ، وأشاعرة .

أما الماتريدية فقد عرفوا القدرة بأنها «صفة أزلية لله تعالى، تتعلق وفق الإرادة، بمعنى صحة صدور الأثر والتمكن من الترك»(١)

وأما الأشاعرة فقد عَرَّفوها بما تقدم تعريفه عن السعد، في صفة القدرة ، من أنها «صفة أزلية مؤثرة في المقدورات وفق الإرادة»(٢)

وقد أحتج الحنفية على مُدَّعاهم في كون متعلق القدرة صحة الفعل ، لا نفس الفعل، بأن القادر على الفعل قد يوجده، وقد لايوجده ، وقد كان الله تعالى قادرا على خلق ألف شمس، وألف قمر على هذه السماء، إلا أنه ما أوجده ، وصحة هذا النفي والإثبات تدل على أن المعقول من كونه موجِدا مغاير من كونه قادرا(٣).

ومرادهم من هذا ما تقدم من أن مقتضى القدرة ومتعلقها صحة المقدور، وإمكانه ، ومقتضى التكوين ومتعلقه الإيجاد.

وقد رد مشايخ الأشاعرة دليل الماتريدية هذا وأبطلوه بأنه ليس أثر القدرة الصحة ، أي صحة المفعول ، وكونه مقدورا، بل صحة المفعول ، وكـــونه مقدورا هو

---

(١) انظر : نظم الفرائد : ص ١٠ .
(٢) انظر : ج٣ ص ٩٧٦ من البحث .
(٣) انظر : نظم الفرائد : ص ١٠ ، وانظر : المطالب العالية : ج ٣ ص ٢٣٨ ، معالم أصول الدين : ص ٦٤ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٥٠ .

إمكانه في نفسه ، الإمكان وصف ذاتي للممكن ، فلا يصلح أثرا للقدرة ، لأن ما بالذات لايعلل بالغير ، بل بإمكانه تعلل المقدورية فيقال : مقدور لأنه ممكن ، وذلك غير مقدور، لأنه واجب أو ممتنع ٠

فعلى هذا يكون أثر القدرة الكون ٠ فاستغني عن إثبات صفة أخرى يكون أثرها الكون ٠

فإن قيل : المراد بالصحة ، صحة الفعل ، بمعنى التأثير والإيجاد من الفاعل، لاصحة المفعول في نفسه ، فإن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك ، فلا يحصل بالقدرة بهذا التفسير أحدهما بعينه ، بل لابد في حصوله من صفة أخرى متعلقة بأحد الطرفين وَحْده ، وتلك الصفة هي التكوين ٠ أجيب بأن كل من ذينك الطرفين يصلح أثرا للقدرة ، وإنما يحتاج صدور أحدهما بعينه إلى مخصص بعينه ، وهو الإرادة ، المتعلقة بذلك الطرف ٠ وحينئذ لاحاجة إلى مبدأ للكون، غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الإرادة (١)٠

وهذا الذي عناه السعد عند تحقيق هذه المسألة ، بأن القدرة إذا تعلقت بوجودالمقدور وفق الإرادة ، سُمِّي هذا التعلق إيجابا ، أي أن القدرة موجبة للمقدور وهو مايُسَمَّى بالتعلق التنجيزي الحادث للقدرة(٢) وهو بعينه تكوين الشيء وإخراجه من العدم إلى الوجود، ثم إن هذا التعلق التنجيزي للقدرة ينقسم إلى الخلق والرزق ، والإحياء ، والإماتة، بحسب خصوص التعلقات ٠ فالتكوين إذا عبارة عن تعلق القدرة بأحد طرفي الفعل والترك ، مقترنا بالإرادة ٠ أما القدرة بالنظر إلى نفسها من غير اقترانها بالإرادة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك ، فلا تَكُونُ إلا جائزة التأثير ٠ وهو مايُسَمَّى بالتعلق الصلوحي القديم للقدرة(٣)، اي هي من حيث هي صالحة للتعلق بكل مقدور والتأثير فيه ٠

---

(١) انظر: المواقف وشرحه : ج ٣ ص ٩٣ - ٩٤، وانظر : المحصل: ص٢٦٩ ٠

(٢)،(٣)انظر : حاشية الدسوقي على أم البراهين : ص ٩٨ ، حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد : ص

وهذا ، كما هو رد على حجة الماتريدية ، فهو في نفس الوقت دليل الأشاعرة على نفي مغايرة هذه الصفة للقدرة ٠

ومن أدلتهم على نفي هذه المغايرة ما استدل به الرازي، مِن أنه إن كانت القدرة صالحة للتأثير لم يمتنع وقوع المخلوقات بالقدرة ، وحينئذ لايمكن الاستدلال بحدوث المخلوقات إلا على هذه الصفة (١)، أي صفة القدرة ٠

وهذا الدليل - في نظري - يعود إلى الدليل السابق ، لأنه متوقف على بيان متعلق القدرة ماهو ، فإن كان التأثير ، صَحَّ ، وإلا فلا٠

ومن أدلتهم ما ذكره الرازي ، أيضا ، مِن أن التكوين إن كان قديما لزم مِن قدمه قدم المكوَّن ، وإن كان محدثا افتقر إلى خلق آخر ، ولزم التسلسل (٢)

وقد مَرَّ في العرض أن السعد قد ذكر الشطر الأول من هذا الدليل، كمعارضة من نفاة صفة التكوين لها(٣)٠

وهذا الدليل غير وارد عليهم بعد تحرير مرادهم بالتكوين ، وأنه صفة نفسية هي مبدأ الإيجاد والإحداث ، لا عينه ، وأن الحدوث في المتعلقات ٠

ومن أدلتهم ما استدل به الرازي ، أيضا، من أن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الصحة ، وصفة التكوين ان كانت مؤثرة على سبيل الصحة،أيضا ، كانت عين القدرة ، وإن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم كونه تعالى مؤثرا بالإيجاب ، لا بالاختيار ، وهو باطل ٠ وأيضا فهو لكونه موصوفا بالقدرة يلزم أن يكون تأثيره على سبيل الصحة، ولكونه موصوفا بالتكوين يلزم أن يكون تأثيره على سبيل الوجوب ، فيلزم أن يكون المؤثر الواحد مؤثرا على سبيل الصحة ، وعلى سبيل

---

(١) انظر : معالم أصول الدين : ص ٦٤ ٠

(٢) معالم أصول الدين : ص ٦٤ ٠

(٣) انظر : ص ١٢٦١ من البحث،الوجه الثاني من المعارضة٠

(٤) انظر : معالم أصول الدين : ص ٦٤ ، المحصل : ص ٢٦٩ ٠

الوجوب معا · وهو محال (١)

وهذا الدليل ، دليل واحد في صورة دليلين ، وقد ذكر السعد الوجه الأول منه، عند تحقيقه لنفي مغايرة التكوين للقدرة ، ناسبا إياه للرازي (٢)

وفي نظرى ، هذا الدليل يتوقف على الدليل الأول المتقدم ذكره عن الأشاعرة ، لأنه يرجع الى معرفة متعلق القدرة ما هو ، فإن كان التأثير والإيجاد، كان القول بحصول التأثير والإيجاد عن صفة أخرى مُوجِبا لتوارد مؤثرين على أثر واحد ، فيلزم أن يكونا شيئاً واحداً ، وهو القدرة المقترنة بالإرادة المرجحة ·

على أن إلزامه للماتريدية بأنه إن كان التكوين مؤثرا على سبيل الوجوب لزم كونه تعالى موجبا ، غير وارد عليهم ، لأنهم يرون هذا الوجوب ، وجوب لاحق ، لا سابق ، أي لاحق لاختيار الله تعالى بالقدرة ، بمعنى أن الله تعالى إذا أراد خلق شيء من مقدوراته، التي هو مختار فيها ، كان حصول ذلك الشيء واجبا فيه ، لابمعنى أنه كان واجبا قبل أن يخلقه (٣)· وهذا كما يقول الأشاعرة بوجوب الفعل، عن القدرة التنجيزية الحادثة ، عند تعلقها بأحد الطرفين على وفق الإرادة ، وأن ذلك لايسمى إيجابا ، كما تقدم في مبحث القدرة ·(٤)

وقد اعترض السمرقندي على دليل الرازي بعدم التسليم بكون صفة التكوين عين القدرة، فيما لو كانت مؤثرة على سبيل الصحة والجواز ، ذلك أن تأثير التكوين في المكوَّن على سبيل الوجوب ، على معنى أنه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق ، وإلا لزم العجز ، وأما حصوله من الله تعالى فعلى سبيل الجواز ، لأنه متى شاء خلق ، ومتى لم يشأ لم يخلق ، والقدرة بعكس ذلك ، إذ تأثيرها على سبيل الجواز ، وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب .

---

(١) انظر : معالم أصول الدين : ص ٦٤ المحصل : ص ٢٦٩ ·

(٢) انظر : ص١٢٦٤-١٢٦٥ من البحث ·

(٣) انظر : تلخيص المحصل ، بذيل المحصل : ص ٢٧٠ ·

(٤) انظر : ج٣ ص ٩٧٦، ج٣ ص١٠٦٠ من البحث ·

فللخلق جهتان : جهة الإيجاب ، وجهة الجواز ، ولايلزم من إيجابه كون الله تعالى موجبا ، ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور ، كونه قدرة ، لما أن جهة جوازه غير جهة جوازها·(١)

وللأشاعرة الاعتراض على كلام السمرقندي هذا بأنه ما الفرق بين جهة الجواز في صفة التكوين الذي فَسَّره بالحصول من الله تعالى - أى تعلقها باختياره، كما في إشارات المرام - (٢) وجهة الجواز في القدرة ، والتي لم ينبه إلى تفسيرها ، لأنه إما أن يفسرها بما فَسَّر به جهة جواز التكوين، وهو الحصول من الله تعالى على سبيل التعلق الاختياري ، الراجع إلى المشيئة ، فيكون بمعنى صحة الفعل والترك بحسب المشيئة ، فيكون التكوين في جهته هذا عين القدرة في جهتها هذه ، فيلزم منه اجتماع صفتين متماثلتين تماما ، مع القول باجتماع مؤثرين على أثر واحد · أو الاكتفاء بأحدهما، وهو القدرة، عن الآخر، وهو التكوين ، لأن متعلقه عين متعلقه وهو المطلوب ·

واما أن يُفَسِّر جهة جواز القدرة ، بما تقدم الكلام عنهم ، من أن متعلقها وجهتها جواز، وصحة، المفعول لتأثير القدرة فيه · وقد تقدم بطلانه بأن جواز، وصحة، المفعول ذاتي له ، لاشأن للقدرة فيه ، بل القدرة تعلل به ، لأن ما بالذات لايعلل·

ثم إن قوله : « والقدرة بعكس ذلك ، إذ تأثيرها على سبيل الجواز ، وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب » يوهم أن هذه القسمة العكسية لجهتي القدرة في مقابل جهتي التكوين، وهو غير صحيح، لأن جهة الإيجاب في التكوين ، والتي هي حال تعلق صفة التكوين بالمكون ، والذي يلزم منه وجوب المكوَّن، يفترض

---

(١) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٣٥١ ، مع هامشه ، إشارات المرام : ص ٢١٧، نظم الفرائد : ص ١١ ·

(٢) ص ٢١٧ ·

أن يكون في مقابله على العكس جهة وجوب القدرة ، والذي هو حال توجه القدرة وفق الإرادة المخصصة إلى إيجاد المقدور ، والذي يلزم منه وجوب المقدور ، أيضا، لاأن يجعل عكسه حصول القدرة لله تعالى ، والذي هو واجب له، لأنها من صفاته الذاتية، الواجبة له، كبقية صفاته تعالى · بل إن وجوب القدرة هذه ، والتي هي حصولها لله تعالى، يكون في مقابلها عند الماتريدية وجوب التكوين ، لأنهم يرون أن التكوين صفة نفسية، هي مبدأ الإيجاد والإخراج ·

فعلى هذا يكون للقدرة والتكوين وجوبان ·

الوجوب الأول لهما : وجوب الحصول ، وهو وجوب اتصاف الله تعالى بهما، عند كل فريق ، لكون القدرة صفة نفسية قديمة عندهما ، والتكوين صفة نفسية قديمة عند الماتريدية ، تُفَسَّر بمبدأ الإيجاد ·

الوجوب الثاني : وجوب حصول المفعول عنهما ، لأن المفعول يجب بالقدرة مع انضمام الإرادة عند الأشاعرة ، ويجب بالتكوين ، الذي هو مبدأ الإيجاد عند تعلق هذا المبدأ به ·

فما يقوله الأشاعرة في إبطال كلام الماتريدية ، أن مبدأ التكوين الذي وجب عنه الفعل ، هل كان وفق الإرادة أم لا ؟ فإن كان وفق الإرادة كان عين القدرة ، التي وجب عنها المفعول عند تعلق الإرادة بأحد طرفي الفعل · وإن لم يكن وفق الارادة ، لم يكن تعالى مختارا ·

وقد استدل السمرقندي ، أيضا ، على مغايرة القدرة للتكوين بقوله : التخليق متوقف على القدرة ، والقدرة غير متوقفة على التخليق ، فيتغايران (١)

وهذا الدليل ضعيف ، لأنه مبني على تفسير التخليق أو التكوين ماهو؟ ، فالذي يرى أن التخليق، أو التكوين قدرة خاصة ، وهو تعلق القدرة بالإرادة ، لايرى أن التخليق متوقف على القدرة ، لأن الشيءلايتوقف على نفسه ، لأن التخليق تعلق خاص للقدرة ·

---

(١) الصحائف الإلهية : ص ٣٥١ ·

وبعد هذا فإني أرى أن تحقيق السعد والأشاعرة، في نفي مغايرة صفة التكوين للقدرة ، من ناحية كلامية ، أقوى وأظهر من تحقيقات الماتريدية، لأن حقيقة القدرة التأثير ، لا جعل الفاعل مختارا ، بل الإختيار شأن الارادة · لذلك يوصف من تصدر منه الأفعال وفق إرادته بأنه قادر، ومقتدر على الشيء ، بمعنى مضي قدرته وتأثيرها في الأشياء ·

ولا أريد الإطالة في هذه المسألة أكثر مما تقدم ، فالأدلة شاهدة لمذهب الأشاعرة ·

أما المسألة الأولى والتي أرجأت الحديث عنها ، وهي دلالة الأدلة التي ساقها السعد عن الماتريدية واعتراضاته عليها ، على ثبوت هذه الصفة لله تعالى ، وتحقيق مذهب السلف ·

فبعد اتضاح حقيقة مذهب الماتريدية، في التكوين، وأنه صفة أزلية نفسية ، هي مبدأ التكوين والإيجاد ، لا نفسه ، وأن لها تعلقات حادثة لوقتها ، كالحال في بقية الصفات الذاتية كالعلم، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، بان أن خلافهم مع الأشاعرة خلاف لفظي(١)، وعلى فرض القول بأنه خلاف حقيقي ، فليس هذا الخلاف يعود الى إثبات الصفات الفعلية أزلا ، بمعنى أنه فاعل على الحقيقة أزلا، لأن كلا الفريقين يرى امتناع حصول الفعل - والذي هو وصف معنوي حقيقي، قائم بالفاعل ، تنشأ عنه حالة إضافية ، يضاف فيها الفاعل إلى المفعول ، بحيث يمتنع حصول الفعل من دون تحققهما معا - من الله تعالى · لاجتماع كلمتهما على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ·

فهم يرون أن الصفات القديمة الذاتية ، تحصل لها مجرد تعلقات حادثة ، وهذه التعلقات مجرد إضافات ونسب يعتبرها العقل، من إضافة ونسبة الفاعل إلى فعله، دون أن يقوم بذاته تعالى معنى الفعل، الذي أوجب حصول المفعول ، منعا لحلول الحوادث بذاته تعالى ·

---

(١) انظر : شرح الفقه الأكبر: ص ١٥ ·

قال النسفي : «والسعيد قد يشقى ، والشقي قد يسعد ، والتغير يكون في السعادة والشقاوة، دون الإسعاد والإشقاء. وهما من صفات الله تعالى » قال السعد في شرحه : لما أن الإسعاد تكوين السعادة ، والإشقاء تكوين الشقاوة».اهـ ، قال النسفي متمما : «ولا تغير على الله تعالى ، ولا على صفاته » قال شارحه : لما مر من أن القديم لايكون محلا للحوادث (١)

فكلاهما إذا متفق على نفي الفعل أزلا، والثابت عندهم مبادئ تلك الأفعال.

وهذا خلاف مذهب السلف .

فبان أن تلك الأدلة الأربعة التي استدل بها الماتريدية على مطلبهم ، إنما هي موجهة إلى اثبات صفة نفسية ثامنة ، هي مبدأ أفعال الله،تعالى ، كالخلق ، والرزق ، الإحياء ، والإماتة، .... الخ . لا أنها موجهة إلى إثبات نفس الأفعال لله تعالى أزلا .

على أن إثباتها صفة مستقلة مغايرة للقدرة ، محل بحث ونزاع ، بل الأظهر أن نفيها أقرب من إثباتها ، كما تقدم .

فخطأ الماتريدية أنهم وجهوا تلك الأدلة على مطلبهم ذاك ، بينما الأدلة السابقة تشهد لمذهب السلف ، القائل باتصاف الله تعالى ، أزلا ، بالصفات الفعلية على الحقيقة ، على معنى أنه تعالى لم يزل فاعلا فعلا بعد فعل ، وأن جنس فعله تعالى قديم ، وآحاده حادثة ، فجنس فعله تعالى أزلي ، بأزليته ، وخصوصيات هذه الأفعال ، كالإحياء، والإماتة، والبعث ، والنشور ، حادثة . وهذه مسألة قد تقدمت في مبحث قيام الحوادث بذاته تعالى (٢).

وأما رد السعد تلك الأدلة ، فالدليل الأول بجعل الخلق صفة إضافية عدمية، دون أن تكون صفة حقيقية قائمة بالذات ، فرد مردود ، لأن صفات الأفعال، صفات حقيقية ، قائمة بذاته تعالى ، على النحو السابق ذكره عن السلف.

---

(١) العقائد النسفية مع شرحه : ص ٨٥ .

(٢) انظر : ج٣ ص ٩٢٩-٩٣١من البحث .

وأما رد السعد الدليل الثاني بأنه تعالى في الأزل، بحيث تحصل له هذه التعلقات فيما لايزال ، كقوله تعالى : ﴿يسبح له مافي السماوات والأرض﴾(١)، وقوله تعالى :﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾(٢)، فكلام لا يسلم له، لأن وصف الله تعالى بكونه يسبح له مافي السماوات ومافي الأرض، وكونه إلها في السماء وفي الأرض ، يختلف عن وصفه تعالى بصفات الأفعال ، فالأول أفعال صادرة من العباد، لا تكون إلا بعد خلق الله تعالى إياهم، كالتسبيح ، والعبودية لله تعالى ، لأن معنى «إله» في الآية أي مألوه، أي معبود· وكل من التسبيح، والعبادة، أفعال من العباد ، قامت بهم لاتكون أزلية ·

بخلاف الآيات الدالة على فعله تعالى ، كالخلق والرزق ، ··· الخ ، فإنها أفعاله هو تعالى ، وأفعاله تعالى أزلية ، على النحو السابق ذكره ·

أما رد الدليل الثالث ، فغير قادح في دلالته على مذهب السلف ، لأن تفسير «كن» بأنه مجاز عن سرعة الإيجاد والتكوين (٣)، إثبات لكونه تعالى فاعلا، وموجدا ·

أما رد الدليل الرابع ، فكلام السعد مردود ، لثبوت صحة اتصافه تعالى بها أزلا ، إذ لو خلا عن صفات الأفعال أزلا ، لكان ناقصا · قال تعالى : ﴿أفمن يخلق كمن لايخلق أفلا تذكرون ﴾(٤)

---

(١) سورة الحشر ، الآية ٢٤.

(٢) سورة الزخرف ، الآية ٨٤.

(٣) هذا أحد رأيين في تفسير الآية ، قال بعض العلماء :«أن نقول» مجاز ، كما تقول:قال برأسه ، فرفعه ، وقال بيده ، فضرب فلانا· والرأي الآخر هو أن القول على حقيقته ، وأن المكون حاصل بكلمة «كن» ، التي هي من كلامه · بينما الأول يكون حدوث المكون منه بالقدرة ·وهذا هو المشهور عن الحنفية وأكثر الفقهاء والمحدثين ·

انظر : المحرر الوجيز : ج ٨ ص ٤١٩ ·

وانظر : مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٢٧٢ ·

(٤) سورة النحل ، الآية ١٧ ·

فالصحيح في هذا الباب ماذهب إليه سلف الأمة من ثبوت الصفات الذاتية، والفعلية، له تعالى، أزلا ، من غير تفريق بينها ، والإقرار بأنه، سبحانه وتعالى، لم يزل يخلق ويفعل ، كيف شاء، ومتى شاء ، وأن صفات الأفعال معان حقيقية تتجدد في ذاته ، عند إرادته للفعل ٠

قال الشهرستاني : «اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والجلال، والإكرام ، والجود ، والإنعام ، والعزة ، والعظمة ، لايفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقا واحدا»(١)

وقال ابن تيمية : «وصفه تعالى بالصفات الفعلية ، مثل الخالق ، الرازق ، الباعث ، الوارث ، والمحيي، والمميت - قديم عند أصحابنا ، وعامة أهل السنة من المالكية، والشافعية ، والصوفية ، ٠٠٠ ، وحتى الحنفية، والسالمية، والكرامية»(٢)

وقال : «ان الفعل والكلام صفة كمال ، فإن من يتكلم أكمل ممن لايتكلم ، ومن يخلق أكمل ممن لايخلق ،٠٠٠٠ وحينئذ فهو مازال متصفا بصفات الكمال ، منعوتا بنعوت الإكرام والجلال »(٣)

وقال : «إذا قالوا - أى المتكلمين - الكلام كالفعل ، وهو في الأزل لم يكن فاعلا ،٠٠٠٠٠، منعهم السلف، وجمهور المسلمين هذا ، وقالوا : بل لم يزل خالقا فاعلا ، كما عليه السلف وجمهور طوائف المسلمين ٠»(٤)

---

(١) الملل والنحل : ج ١ ص ٩٢ ، وانظر : التعرف إلى مذهب أهل التصوف : ص ٣٧ -٣٨

(٢) مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٢٦٨ ، وانظر ج ١٦ ص ٣٧٥ - ٣٧٦ وانظر : التعرف لمذهب أهل التصوف : ص ٣٧ - ٣٨ ٠

(٣) مجموع الفتاوى : ج ١٨ ص ٣٨٤ ٠

(٤) مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٢٩٨ ٠

وقد تقدم عند الحديث عن تسلسل الحوادث، في مبحث وجود الله تعالى ، ومبحث قيام الحوادث بذاته تعالى، النصوص الدالة على جواز التسلسل في هذا النوع(١)، والذي يلزم منه قدم جنس الفعل ، مع حدوث آحاده ، وهو الذي يريد به السلف من قولهم إنه تعالى لم يزل يفعل ماشاء ، وكيف شاء ، ومتى شاء ٠

---

(١) انظر ج٢ ص ٥٧١ ومابعدها ، ج٣ ص ٩٢٩-٩٣١ من البحث ٠

المبحث التاسع
الصفات الخبرية

المبحث التاسع
الصفـــات الخبريـــة

لم يطل السعد الكلام في الصفات الخبرية ، كما أطال الكلام في الصفات السابقة ، إذ اكتفى بإشارات عابرة تعبر عن رأيه فيها ٠

أما رأيه فيها ، ففي شرح العقائد النسفية ذهب فيها مذهبين ، مذهب تفويض علم معانيها إلى الله تعالى ، على ماهو دأب السلف حسبما يرى هو، أخذا بالطريق الأسلم والمذهب الآخر مذهب التأويل ، بأن تأول بتأويلات صحيحة، على ما اختاره المتأخرون، سلوكا للسبيل الأحكم

قال في الأدلة السمعية الدال ظاهرها على الصورة، والجوارح : «الأدلة القطعية قائمة على التنزيهات ، فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى ، على ماهو دأب السلف ، إيثارا للطريق الأسلم ٠ أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون ، دفعا لمطاعن الجاهلين ، وجذبا لضبع (١) القاصرين ، سلوكا للسبيل الأحكم »(٢)

أما في المقاصد وشرحه ، ففي بعض المواضع المتقدمة منهما ، حيث مبحث التنزيهات ، ذكر هذين الرأيين ، أيضا ، مع التمثيل لبعض الصفات ، حيث قال::فقوله تعالى:﴿وجاء ربك﴾(٣)، وقوله تعالى:﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾(٥)، وقوله: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾(٦)، وقوله : ﴿ويبقى وجه ربك﴾(٧)، وقوله :﴿يـــد الله فوق أيديهم﴾(٨) ،

---

(١) الضَّبْعُ هو العضد، والجمع أَضْبَاع ، كفَرْخٍ وأفراخ ٠
انظر : مختار الصحاح : ص ١٥٨ ، مادة «ضبع»

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٣٥ ٠

(٣) سورة الفجر ، الآية ٢٢ ٠

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢١٠ ٠

(٥) سورة طه ، الآية ٥ ٠

(٦) سورة فاطر ، الآية ١٠ ٠

(٧) سورة الرحمن ، الآية ٢٧ ٠

(٨) سورة الفتح ، الآية ١٠ ٠

وقوله :﴿ولتصنع على عيني﴾(١)، وقوله : ﴿لما خلقت بيدي﴾(٢)، وقوله:﴿والسماوات مطويات بيمينه﴾(٣)، وقوله :﴿ياحسرتاه على ما فرطت في جنب الله﴾(٤)، وقوله، صلى الله عليه وسلم، للجارية الخرساء: أين الله ؟(٥) فأشارت إلى سماء الدنيا ، فلم ينكر عليها وحكم بإسلامها · وقوله عليه السلام : «إن الله تعالى ينزل إلى سماء الدنيا»(٦) الحديث·

---

(١) سورة طه ، الآية ٣٩ ·

(٢) سورة ص ، الآية ٧٥ ·

(٣) سورة الزمر ، الآية ٦٧ ·

(٤) سورى الزمر ، الآية ٥٦ ·

(٥) سؤال النبى ، صلى الله عليه وسلم ، أين الله ؟ وقع لجاريتين ، إحداهما أجابت مقالا، بقولها: «في السماء» وقد أخرجه : مسلم ، كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة : ج ١ ص ٢١٨ ، وأبو داود في سننه ، كتاب الأيمان والنذور ، باب في الرقبة المؤمنة : ج ٢ ص ٢٢٦ ، والنسائي، كتاب السهو ، باب الكلام في الصلاة : ج٣ ص ١٤ - ١٨ ، وأحمد في مسنده: ج ٥ ص ٤٤٧ ، كلهم من حديث الصحابي معاوية بن الحكم السّلمي ، إلا الإمام مالك، فوقع عنده عمر بن الحكم بدل معاوية قال ابن عبد البر : « كذا قال مالك ، وهو وهم عند جميع علماء الحديث ، وليس في الصحابة « عمر بن الحكم »، وإنما هو «معاوية »

انظر : شرح الموطأ للزرقاني : ج ٤ ص ٨٤ ، «الجوهر النقي» بذيل سنن البيهقي : ج ٧ ص ٣٨٧ ·

والأخرى أجابت بالإشارة إلى السماء ، لكونها أعجمية ، وهو الذي عناه السعد بكونها خرساء ، كما وصفها بذلك البيهقي في ترجمة الباب · وقد أخرجه : أبوداود في سننه، كتاب الأيمان والنذور ، باب في الرقبة المؤمنة : ج ٢ ص ٢٢٦ ، والبيهقي في سننه، باب اعتاق الخرساء : ج ٧ ص ٣٨٨ ، وأحمد في مسنده : ج ٢ ص ٢٩١ ، والبزار والطبراني في الأوسط ، كما عزاه إليهما وإلى الإمام أحمد ، الهيثمي في مجمع الزوائد: ج ١ ص ٢٤ ، وابن خزيمة في التوحيد : ج ١ ص ٢٨٤ وما بعدها ، كلهم من حديث أبي هريرة · قال الهيثمي عن رجال الإمام أحمد والبزار والطبراني : إنهم موثقون ·

(٦) حديث النزول مشهور ، وهو متفق عليه ، ورواه أكثر الأئمة ·

انظر : صحيح البخارى ، كتاب التهجد ، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل : ج ١ ص ٢٠٠ ، صحيح مسلم : كتاب المساجد ، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل : ج ١ ص ٣٠٤ ·

وقوله : «إن الله خلق آدم على صورته »(١) وقوله :«إن الجبار يضع قدمه في النار»(٢)، وقوله : « إنه يضحك إلى أوليائه، حتى

---

(١) هذا الحديث ورد بألفاظ متعددة ومختلفة ، معللا وغير معلل ، فقد رواه البخاري ومسلم ، وأحمد ، والدارقطني ، وابن خزيمة ، عن أبي هريرة ، مرفوعا بلفظ : «خلق الله آدم على صورته ، طوله ستون ذراعا »
وورد عند مسلم وابن خزيمة" ، أيضا ، معللا ، عن أبي هريرة ، مرفوعا بلفظ : «اذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه ، فإن الله خلق آدم على صورته ، وهو عند أحمد بلفظ : «إذا ضرب أحدكم ... الخ »
وعند أحمد، والدارقطني ، وابن خزيمة ، عن أبى هريرة ، أيضا ، مرفوعا ، بلفظ :
«إذا ضرب أحدكم ، فليجتنب الوجه ، ولا تقل قبح الله وجهك ، ووجه من أشبه وجهك ، فإن الله تعالى خلق آدم على صورته» . وورد عند الدارقطني، عن ابن عمر مرفوعا، بلفظ: « لاتقبحوا الوجه ، فإن الله خلق آدم على صورة الرحمن عز وجل » وهو عند : ابن أبي عاصم ، وابن خزيمة ، والطبراني : «... فإن ابن آدم ...» وورد عند ابن أبى عاصم ، والدارقطني عن أبي هريرة ، مرفوعا ، بلفظ : « إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، فإن صورة الإنسان على صورة الرحمن » واللفظ للدارقطني .
انظر : صحيح البخاري، كتاب الاستئذان ، باب بدو السلام ، الحديث الأول : ج ٤ ص ٨٥ ، صحيح مسلم ، كتاب البر ، باب النهي عن ضرب الوجه : ج ٢ ص٤٤١، كتاب الجنة : ج ٢ ص ٥٣٥ ، الصفات للدارقطني : ص ٣٦ ، ٣٧ ، كتاب التوحيد والصفات لابن خزيمة : ص ٣٦ وما بعدها ، المسند : ج ٢ ص٢٤٥، ٢٥١ ، ٣١٥ ، ٣٢٣ ، السنة لابن أبي عاصم : ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٣٠ ، مجمع الزوائد : ج ٨ ص ١٠٦. وسيأتي كلام العلماء فيها في مبحث النقد .

(٢) أحاديث وضع الرب جل وعلا قدمه في النار متعددة ، ففي صحيح البخاري ، كتاب الأيمان والنذور ، باب الحلف بعزة الله : ج ٤ ص ١٥٣ ، جاء من حديث أنس مرفوعا « لاتزال جهنم تقول هل من مزيد، حتى يضع رب العزة فيها قدمه ، فتقول قط ، قط ...» وعنده في كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى :﴿وهو العزيز الحكيم﴾ : ج ٤ ص ٢٧٥ عن أنس، أيضا « لايزال يلقى فيها وتقول : هل من مزيد، حتى يضع فيها رب العالمين قدمه ... »الحديث .
ومثله عند مسلم ، عن أنس ، أيضا ، انظر : صحيح مسلم ، كتاب الجنة ، باب النار يدخلها الجبارون : ج ٢ ص ٥٣٦ - ٥٣٧ . كما روى مثله أبو هريرة، كما هو عند البخاري ومسلم . وأبو سعيد الخدري ، كما هو عند الإمام أحمد في مسنده: ج ٣ ص ١٣.وللحديث طرق مختلفة. أما رواية « حتى يضع الجبار فيها قدمه » فقد أخرجها الدارقطني في الصفات عن أبى هريرة ، انظر : الصفات له : ص ١٥ ، وانظر : كنز العمال : ج ١ ص ٢٣٤

تبدو نواجذه »(١)، وقوله : «إن الصدقة تقع في كف الرحمن »(٢)، إلى غير ذلك، كلها ظنيات، سمعية، معارضة قطعيات عقلية ، فيقطع بأنها ليست على ظواهرها، ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى

---

(١) حديث ضحك الرب ، جل وعلا ، متفق عليه ، فقد أخرج البخاري ، في كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ : ج ٤ ص ٢٨٤ ، ومسلم في صحيحه ، في كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين ربهم في الآخرة : ج ١ ص ٩١ - ٩٢ ، كلاهما من حديث أبي هريرة ، في رؤية المؤمنين ربهم في الآخرة ، وهو حديث طويل ، جاء فيه ذكر آخر أهل النار دخولا الجنة ، وفيه: « فلا يزال يدعو حتى يضحك الله منه ، فإذا ضحك منه ، قال له ادخل الجنة » · وهو في المسند : ج ٢ ص ٢٧٥ - ٢٧٦ ، ص ٢٩٣ - ٢٩٤ ·

أما لفظ السعد ، والذي فيه ضحكه لأوليائه ، وبُدُوّ نواجذه تعالى ، فلم أقف عليه بهذا اللفظ ، لكن جاء عند الدارقطني في كتاب « رؤية الله » في حديث طويل عن رؤية الله، تعالى، في الآخرة : « ثم يأتينا ربنا عز وجل ، بعد ذلك ، فيقول: مَن تنتظرون ، فنقول : ننتظر ربنا عز وجل ، فيقول عز وجل : أنا ربكم ، فيقولون : حتى ننظر إليك ، فيتجلى لهم تبارك وتعالى ، يضحك ، قال (أي الراوي) : سمعت النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قال : حتى تبدو لهاته وأضراسه ···»الحديث · انظر: « رؤية الله » للدارقطني : ص ٧١ · وهو يرويه من طريق عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل ، عن أبيه · والحديث بتمامه ، كما هو عند الدارقطني ، أخرجه عبدالله بن الإمام أحمد في السنة : ج ١ ص ٢٤٨ ، والإمام في مسنده : ج ٣ ص ٣٨٣ من دون عبارة : « حتى تبدو لهاته وأضراسه » على أن في سند الحديث عندهم مقال · انظر تعليق الدكتور محمد سعيد القحطاني على رجال سنده ، في كتاب السنة : ج ١ ص ٢٤٨ ·

والسيوطى عزا نص اللهاة والأضراس إلى كتاب «الرؤية» للبيهقي ، كما جاء في كتابه تخريج أحاديث شرح المواقف : ص ١٢٨ ، بمثل سند الدارقطني ·

(٢) حديث صحيح رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الزكاة ، عن أبى هريرة بلفظ : « ما تصدق أحد بصدقة من طيّب ، ولايقبل الله إلا الطيّب ، إلا أخذها الرحمن بيمينه ، وإن كانت تمرة، فتربو في كف الرحمن ···» الحديث ، انظر : صحيح مسلم : ج ١ ص٤٠٥ · وأخرجه الإمام مالك في الموطا : ج ٢ ص ٩٩٥ ، والنسائي ، كتاب الزكاة، باب الصدقة من غلول : ج ٥ ص ٥٧ ، وابن ماجه في سننه ، كتاب الزكاة ، باب فضل الصدقة : ج ١ ص ٥٩٠ ، واحمد في مسنده : ج ٢ ص ٥٣٨ ، كلهم من حديث أبى هريرة ، بنفس لفظ مسلم · الا مالك فقد رواه عن سعيد بن يسار بلفظ يقارب لفظ مسلم ·

مع اعتقاد حَقِّيتها (١)، جريا على الطريق الأسلم ، الموافق للوقف على «الله» في قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ (٢)٠ أو تُأَوَّل تأويلات مناسبة ، موافقة لما عليه الأدلة العقلية ، سلوكا للطريق الأحكم، الموافق للعطف في « إلا الله والراسخون في العلم»(٣)٠

وفي نص آخر عند حديثه عن امتناع الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة أو الباطنة على الله تعالى ، مَثَّل له بامتناع الصورة، واللون، والطعم، والرائحة، واللذة والألم، والفرح، والغم، والغضب ، ونحو ذلك ٠ وعلل المنع بأنها من خواص الأجسام ، ولأنها تغيرات(٤) ٠

بينما نجده في موضع آخر من هذين الكتابين ، كما في مبحث الصفات الذي نحن فيه ، وفي شَرْحَيْهِ المطول والمختصر على التلخيص ، وفي تهذيب المنطق والكلام، اختار كونها مجازا وتمثيلات ، ليس مرادة على حقيقتها البتة٠ وهو مذهب التأويل السابق ذكره ٠ فقال في المقاصد : « ما ورد به ظاهر الشرع، وامتنع حملها على معانيها ، كالاستواء ، واليد، والوجه ، والعين ، ونحو ذلك ، الحق أنها مجازات وتمثيلات»(٥)

وقال في تهذيب المنطق والكلام(٦): « ومثل الاستواء، والوجه، والعين، مجازات وتمثيلات »٠

غير أنه في شرح المقاصد ذكر بعض التأويلات ، فقال : «الاستواء مجاز عن الاستيلاء ، أو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى ، واليد مجاز عن القدرة ، والوجه عن الوجود ، والعين عن البصر»(٧)

---

(١) في المطبوعة المصرية ، وطبعه عميرة « حقيقتها »، والتصويب من النسخة الخطية لمكتبة عارف حكمت ، ورقة ٢٠٢ /أ

(٢) سورة أل عمران ، الآية ٧ ٠

(٣)،(٤) شرح المقاصد: ج ٢ ص ٦٧ ٠

(٥) المقاصد : ج ٢ ص ١١٠ ٠

(٦) ورقة ٢٣ / أ

(٧) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٠ ٠

ثم أجاب عن بعض الاعتراضات على هذا المذهب ، حيث قال : « فإن قيل: جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى ، فما وجه تخصيص خلق آدم، صلى الله عليه وسلم ، سيما بلفظ المثنى ، ... ، أجيب بأنه أريد كمال القدرة، وتخصيص آدم تشريف له وتكريم »(١)

فرأيه الأخير ، كما في هذه الكتب المتأخرة ، أن هذه الأخبار ليست صفات حقيقية، زائدة على الذات، وصفات المعاني ، بل هي إما مجازات تؤول ظواهرها وحقائقها المتبادرة إلى تأويلات صحيحة . وإما تمثيلات، وتصويرات للمعاني العقلية، بإبرازها في الصور الحسية(٢)(٣) .

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٠ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(٣) الفرق بين التمثيل والمجاز ، أن حد المجاز على ماعرفه أهل البيان بأنه : « الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب، على وجه يصح مع قرينة عدم إرادة الموضوع له » . أما التمثيل فقد يراد منه التشبيه التمثيلي، وهو عند جمهور البلاغيين : « التشبيه الذي يكون وجه الشبه فيه صورة من أمور متعددة حسية أو عقلية » وعند الجرجاني : « التشبيه الذي يكون وجه الشبه فيه عقليا ، غير متقرر في المشبه إلا بتأول ، سواء كان وجه الشبه هذا مفردا أو مركبا »

وقد يراد من التمثيل ، الاستعارة التمثيلية ، وهو المجاز المركب ، وهو : « اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة » ، وشرطه حذف المشبه ، وإبقاء المشبه به .

أما التشبيه فهو : «الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى » أو « الحاق أمر بأمر، بأداة التشبيه لجامع بينهما »

فعلى هذا فالتشبيه أعم من التمثيل ، فكل تمثيل تشبيه ، وليس العكس .

انظر : تلخيص المفتاح بشرح السعد : ص ٢٢٤ ، ص ٢٥٠ ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ ، ص ٢٨٧ وما بعدها ، أسرار البلاغة : ج ١ ص ١٧٨ وما بعدها ، ص ١٩٨ ، البلاغة فنونها وأفنانها : ج ٢ ص ١٧ ، ص ٥٧ وما بعدها ، ص ١٩٤ ، معجم البلاغة العربية : ج ٢ ص ٨١٩ وما بعدها .

ومراد السعد من كون تلك الآيات تمثيلات، وتصويرات ، أي أنها من قبيل التشبيه التمثيلي، بمعنى أن الله تعالى شبه ملكه ، تعالى، لكل شيء واقتداره عليه في قوله=

ويفرق السعد بين التمثيل والمجاز بما نقله عن صاحب الكشاف، من أن القول بأن تلك الأخبار مجاز ، يعني أن تلك الألفاظ ، كالاستواء، واليد، والعين ، وغيرها، لها حقائق ، وهي دلالتها الظاهرة منها · ولها معان أخرى تطلق عليها بعد تأويلها ، لامتناع الظاهر ، وعلى الناظر ههنا أن يبحث إمكان إعمال الحقيقة والظاهر أولا · فهو ينظر إلى جهة الحقيقة والمجاز ، فيتمحل إثبات هذا أو ذاك ·

أما القول بأنها تمثيلات ، فالناظر ههنا لاينظر لا إلى جهة حقيقة ولا إلـى

== تعالى: ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ سورى طه ، الآية ٥ ، باستواء الملك على سرير الملك ، لأن استواءه وجلوسه على سرير الملك دال على هذا المعنى · ثم حذف المشبه ، وهو ملك الله تعالى لكل شيء واقتداره عليه ، والمشبه به ، وهو استواء الملك من العباد على سرير الملك ، وأبقى مايدل على المشبه به ، وهو الاستواء ، وأضافه، تعالى، إليه ، على سبيل المبالغة في الأمر · وبمثل هذا يقال في صفة «اليد» و«العين » و «الوجه» ··· الخ · وإنما كان المراد منها كونها تشبيهات تمثيلية، لا استعارات تمثيلية ، لأن الاستعارة التمثيلية ، يذكر فيها المشبه به ، ويحذف المشبه ، والآيات المذكورة ، حذف منها الأمران ، على أن الاستعارة التمثيلية نوع من أنواع المجاز ·

والفرق بين حمل الآيات على التشبيه التمثيلي ، وحملها على المجاز ، هو أن الثابت لله تعالى في التمثيل هو تلك المعاني العقلية كالملك في الاستواء ، والجود والكرم والنعمة في « اليد »، والحفظ والكلاءة في «العين» ، فلا يبحث عن حقائق وراءها، لأنها مشبه به ، فهي حقائق موجودة ، بخلاف حملها على المجاز ، فإنه ليس فيها حقائق مشبهة بغيرها ، بل العقل يتردد في اللفظ بين إثبات ظاهره ، أو أن يؤوله إلى معنى آخر وراءه ·

والتمثيل وإن كان مآله في الحقيقة إلى المجاز ، لأنه غالبا ماينتهي إليه ، لأن المتشابهين في أكثر الأشياء إنما يتشابهان بالمقاربة على المسامحة ، لا على الحقيقة · انظر : معجم البلاغة العربية : ج ١ ص ١٧٨ ، فإن تشبيه الرجل بالأسد في الشجاعة ، ليس لأن معنى الشجاعة في الرجل هي بعينها في الأسد، بل هو مجاز ، فثبتوت معنى الشجاعة للرجل ، كشجاعة الأسد ، هو من قبيل المجاز ، لكن الفرق بينه وبين المجاز ، كما قدمت ، أن ههنا معنى ثابتاً في المشبه والمشبه به ، هو الشجاعة ، وهناك مشبه ومشبه به حقيقيان ثابتان في الذهن ، ومعلومان لدى السامع ، بخلاف المجاز ، فهو لفظ يتردد العقل في إثباته على ظاهره ، أو نفيه ·

جهة مجاز ، بل يتصور أن هذه الألفاظ تمثيل، وتصوير، لعظمة الله،تعالى . ففي قوله تعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾(١) تمثيل للمُلك ، لأنه لما كان الاستواء على العرش ، وهو سرير الملك مما يردف الملك ، جُعِل كناية عن المُلْك ، وفي قوله تعالى : ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة ﴾(٢)،وقوله تعالى : ﴿ بل يداه مبسوطتان﴾(٣) أن الله تعالى جواد، من غير تصور يد ولا غَلّ ، ولا بسط . وكذا قوله تعالى : ﴿ والسماء بنيناها بأيد﴾(٤) تمثيل، وتصوير، لعظمته، وتوقيف على كنه جلاله،من غير ذهاب بالأيدي إلى جهة حقيقة أو مجاز . بل أخذ الزبدة والخلاصة من الكلام من غير التمحل لمفرداته، أنه حقيقة أو مجاز.(٥)

كما أَيَّد القول بأنها تمثيلات، وتصويرات بكلام الجرجاني، في دلائل الإعجاز، بقوله : « إنهم - أي العلماء - وإن كانوا يقولون : المراد باليمين القدرة ، فذلك تفسيرهم على الجملة ، وقصد إلى نفي الجارحة بسرعة ، خوفا على السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه ، وإلا فكل ذلك من طريق التمثيل ».(٦)

وقد جعل إرادة التمثيل من تلك الألفاظ هو التحقيق الذي يجب أن يؤخذ به، كما في شرح المختصر على التلخيص ، حيث قال هناك : « التحقيق أن هذا تمثيل وتصوير لعظمته ، وتوقيف على كنه جلاله من غير أن يتمحل للمفردات حقيقة أو مجاز »(٧)

فههنا اختار صراحة رأي صاحب الكشاف ، ودلائل الإعجاز .

---

(١) سورة طه ، الآية ٥ .

(٢)، (٣) سورة المائدة ، الآية ٦٤ .

(٤) سورة الذاريات ، الآية ٤٧ .

(٥)، (٦) شرح المطول على التلخيص : ص ٤٢٥ ، وانظر : الكشاف ، تفسير الآية (٥) من سورة طه : جـ٢ ص ٥٣٠ ، شرح المقاصد : جـ٢ ص ١١٠ .

(٧) ص ٣٢٥ .

النقد :-

الصفات الخبرية هي تلك الصفات التي يكون طريق إثباتها لله، تعالى، الخبر الصادق، إما من كتاب الله تعالى ، أو سنة نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، دون دلالة العقل على شيء منها بطريق الاستقلال ، لكن العقول لاتحيلها، بعد ورود الشرع بها ، بل تُسَلِّم بها ، على مايليق بالموصوف بها ، جل وعلا٠

وهي تنقسم إلى صفات ذاتية : كصفة الوجه، واليدين، والعين ، والقدم ٠٠٠الخ ، وصفات فعلية : كصفة الاستواء، والنزول ، والرضى ، والغضب ، والضحك، والفرح ٠٠٠ الخ ٠

وقبل الخوض فى نقد رأي السعد ، أود الإشارة،ولو بشكل موجز ، إلى أهم الآراء، والمذاهب، في هذا النوع من الصفات ٠

المذهب الأول : مذهب المشبهة

الذين أثبتوا الوجه، واليدين، والعينين ، والجنب ، ٠٠٠ الخ لله تعالى ، كالحال في المخلوقين ، بمعنى أنها أعضاء في حقه تعالى ، كما أنها أعضاء في حقنا ٠ كما أثبتوا له، تعالى، الاستواء على العرش ، بمعنى الاستقرار والجلوس عليه ، كجلوس الواحد من بني آدم على سريره ، وكذا أثبتوا نزوله تعالى إلى السماء الدنيا ، نزول نقلة من مكان ، حيث يخلو منه العرش فيستقر في السماء الدنيا ، كنزول المخلوقين ، وهكذا القول في جميع ماثبت من صفات الذات والفعل بالخبر ٠

فمن الذاهبين إلى إثبات الأعضاء والتشبيه على النحو المذكور ، البَيَانِيَّة أتباع بيان بن سمعان ، الذي زعم أن معبوده إنسان من نور، على صورة الإنسان في أعضائه ، وأنه يفنى كله إلا وجهه ٠

ومنهم المغيرية أتباع المغيرة بن سعيد العجلى ، الذي زعم أن معبوده ذو أعضاء ، وأن أعضاءه على صور حروف الهجاء ٠

ومنهم الهشامية ، أتباع هشام بن الحكم الرافضي ، الذي شَبَّه معبوده

بالإنسان ، وزعم أنه سبعة أشبار بشبر نفسه ، وأنه جسم ذو حد ونهاية ٠

ومنهم الهشامية المنسوبة إلى هشام بن سالم الجواليقي ، الذي زعم أن معبوده على صورة الإنسان ، وأن نصفه الأعلى مُجَوَّف ، ونصفه الأسفل مُصْمَت ، وأن له وفرة سوداء ، وقلبا ينبع منه الحكمة ٠

ومنهم اليونسية ، المنسوبة إلى يونس بن عبد الرحمن القُمِّي ، الذي زعم أن الله تعالى يحمله حملة العرش ٠

ومنهم داود الجواربي الذي زعم أن لمعبوده جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية ، وأنه جسم لا كالأجسام ، ولحم لا كاللحوم ، ودم لا كالدماء ، وغير ذلك(١)٠

ومنهم الكرامية ، حيث ادعوا أنه تعالى مماس لعرشه ، حتى زعم بعضهم أنه بمقدار العرش ، بحيث لايفضل منه شيء على العرش(٢)٠

قال الشهرستاني عن هؤلاء المشبهة : « أما ما ورد في التنزيل من الاستواء والوجه ، واليدين ، والجنب ، والمجيئ ، والإتيان ، والفوقية ، وغير ذلك ، فأجروها على ظاهرها ، أعني مايفهم عند الإطلاق على الأجسام ، وكذلك ماورد في الأخبار من الصورة وغيرها ، كما في قوله عليه الصلاة والسلام : «خَلَق آدم على صورة الرحمن » وقوله : «حتى يضع الجبار قدمه في النار » وقوله : « قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن » ٠٠٠ الخ، إلى غير ذلك ، أجروها على مايتعارف في صفات الاجسام(٣)٠

---

(١) انظر ماسبق في : الفرق بين الفرق : ص ٢٢٦ وما بعدها ، الملل والنحل : ج ١ ص١٠٥ ، وانظر : أصول الدين : ص ١٠٩ - ١١٣،اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ص ٦٣ - ٦٦ ، بحر الكلام : ص ٢٢ ، ٢٤ - ٢٥ ٠

(٢) انظر : الفرق بين الفرق : ص ٢٢٨ ، أصول الدين : ص١١٢ ، الملل والنحل : ج١ ص ١٠٨ - ١٠٩ ، بحر الكلام : ص ٢٦ ٠

(٣) الملل والنحل : ج ١ ص ١٠٥ - ١٠٦ ، وانظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢١٧ ، تلبيس إبليس : ص ٨٦ - ٨٧ ٠

وهذا المذهب ظاهر البطلان لقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء﴾(١)

المذهب الثاني : مذهب النفاة

وهم الذين نفوا وصف الله تعالى بهذه الصفات إطلاقا، وقالوا بأنه لايجوز أن يوصف الباري بصفة يوصف بهاخلقه ، لأن ذلك يقتضي تشبيها · وعلى هذا الجهم وأتباعه ·(٢)وبعض المعتزلة (٣)، مثل عباد بن سليمان (٤)

المذهب الثالث : مذهب المؤوِّلة :

وهو مذهب أكثر متكلمة المعتزلة ، ومتأخري الأشاعرة ، والماتريدية ·

أما المعتزلة ، فقد ذهب أكثرهم إلى تأويل اليد بالنعمة والقدرة، والعين ، بالعلم ، والجنب بالأمر أو الطاعة ، وتأوّلوا الوجه بالذات ، والقبضة بالملك ، واليمين بالقدرة ، والساق بالشدة ، والاستواء بالاستيلاء (٥) والرضى ، بالوعد بالجنة ، والسخط بالإيعاد بالنار(٦)، وهكذا الأمر عندهم في جميع الصفات الخبرية ، سواء الذاتية أو الفعلية ·

ومن المعتزلة من أثبت الوجه صفة ، كأبي الهذيل العلاف ، لكن قال على طريقته المعروفه في الصفات : وجه الله هو الله(٧)

أما الأشاعرة ، فشيخ الطائفة أبو الحسن الأشعري ، قد ورد عنه إثبات الصفات الخبرية ، كالوجه ، واليدين ، والقبضة ، والعينين ، والمجييء، والاستواء ،

---

(١) سورة الشورى ، الآية ١١ ·

(٢) انظر : الملل والنحل : ج ١ ص ٨٦ ·

(٣) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ١٩٥ ·

(٤) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٥٢١ ·

(٥) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ١٩٥ ، ص ٢١٨ ، ص ٥٢١ - ٥٢٢ ، متشابه القرآن : ج ٢ ص ٥٩٧ ، ص ٦٣٧ ، تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ١٢٠ ، ٢٥٣ ، ٣١٢ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٢٢٦ - ٢٢٩ ·

(٦) انظر : بحر الكلام : ص ٧٣ ·

(٧) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢١٨ .

كما في كتابه الإبانة ، والمقالات ، ورسالة الثغر(١)٠

غير أن أتباعه يروون عنه في هذا الباب رأيين ، القول الأول ما تقدم ، والثاني جعلها مجازات ، فالاستواء مجاز عن الاستيلاء ، واليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الذات والوجود، والعين عن البصر(٢)٠ وعنه في استواء الحق ، جل وعلا ، على العرش ، أنه فعل أحدثه في العرش سماه «استواء»، كما أحدث في بنيان قوم فعلا سماه إتيانا(٣)٠ كما جاء عنه في كتابه «رسالة الثغر» تأويل صفة الرضى بإرادة النعيم ، والغضب بإرادة العذاب ٠

وعلى أية حال فكتاب «الإبانة» يمثل رأيه الذي استقر عليه في باب الصفات الخبرية ، لأنه ألَّفه في آخر عمره(٤)، وهو في هذا الكتاب قد أثبتها لله تعالى، على مايليق بجلاله ٠ وهذا مذهب شيخه ابن كُلَّاب ، فقد ورد عنه إثباتها، كإثباته الاستواء(٥) واليدين ، والوجه، والعينين(٦) والرضى ، والولاية ، والسخط، والعداوة، والحب، والكراهية(٧)٠

وقد ثبت مثل هذا عن القلانسي في بعض الصفات ، كالاستواء(٨)٠

أما أتباع الأشعري فبعض المتقدمين منهم،كأبي إسحاق الاسفرائيني ثبت عنه إثبات بعضها ، كإثبات الوجه صفة(٩)٠

---

(١) انظر : الإبانة : ص ١٠٥ ومابعدها ، ص ١٢٠ - ١٢١ ، مقالات الإسلاميين : ص ٢٩٠٠ وقد ذكر عقيدة إثبات الصفات الخبرية في هذا الكتاب ، عندما حكى جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة ، فذكر منها إثبات صفة الاستواء على العرش ، والوجه ، واليدين ، والعينين ، ثم قال آخر هذه العقيدة : «وبكل ماذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب » ، رسالة الثغر : ص ٦٩ - ٧١

(٢) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ٩١ - ٩٢ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٠ ٠

(٣) انظر : أصول الدين : ص ١١٣، الأسماء والصفات : ص ٥١٧، مجموع الفتاوى: ج١٦ ص ٣٩٣ ٠

(٤) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٣٥٩ ٠

(٥) انظر : أصول الدين : ص ١١٣ ٠

(٦) انظر : مقالات الإسلامين : ص ٢١٧ - ٢١٨ ٠

(٧) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٩٨ : ص ٥٤٦ ٠

(٨) انظر : أصول الدين : ص ١١٣ ٠

(٩) انظر : المواقف : ص ٢٩٨ ٠

أما الباقلاني ، فقد أثبت في بعض أقواله أكثر الصفات الخبرية ، كالاستواء(١)، والوجه ، واليدين ، والعينين (٢)، وأول بعضها ، كالرحمة، والسخط، والرضى، والغضب ، والحب، والعداوة ، فأولها بإرادة الثواب والعقاب(٣)٠

أما متأخرو أتباعه كإمام الحرمين ، فالذي مشى عليه في أوائل حياته، منهج التأويل ، كما في بعض كتبه (٤)، غير أن الذي استقر عليه في أواخر حياته، كما هو في ماهو من أواخر كتبه ، وهو العقيدة النظامية ، الكف عن التأويل ، والتسليم بها ، وتفويض العلم بمعانيها إلى الرب ، جل وعلا ، وجعل دليله على هذا الإثبات إجماع الأمة ، وهي حجة متبعة ، وهو مستند معظم الشريعة(٥)

وكذا الغزالي نهج منهج التأويل في بعض كتبه مثل «الاقتصاد»(٦)، ثم تركه في «إلجام العوام»، وأمر بإثباتها، مع تفويض العلم بمعانيها إلى الله تعالى(٧)

أما مثل الرازي ، ومن جاء بعده ، كالآمدي، والعضد الإيجي، والسعد التفتازاني، والشريف الجرجاني ، فقد درجوا على التأويل(٨)، واختاروه منهجا لهم، بعد تغلغل الكلام بالفلسفة ٠

أما الماتريدية، فقد جاء تأويل بعض الصفات الخبرية عن شيخ الطائفة أبومنصورالماتريدى، حيث أول الاستواء بالاستيلاء(٩)، وكذا أول اليد، والوجه،

---

(١) انظر : الانصاف : ص ٤١ ٠

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٢٩٥ - ٢٩٨ ٠

(٣) انظر : المرجع السابق : ص ٤٧ - ٤٨ ، ص

(٤) انظر : لمع الأدلة : ص ٩٥ ، حيث أول الاستواء بالاستيلاء ، الإرشاد : ص ٤٠ ، حيث حمل الاستواء على القهر والغلبة ، والاحتواء على مقاليد الملك ، ص ١٥٥ - ١٦٤ ، حيث أول اليدين بالقدرة ، والعينين بالبصر ، والوجه بالوجود ، وأول الجنب، والساق ، والمجيء ، والنزول ، والقدم ، والصورة ٠

(٥) انظر : العقيدة النظامية : ص ٣٢ ٠

(٦) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٣٥ - ٤١ ٠

(٧) الجام العوام عن علم الكلام : ص ٦١ وما بعدها٠

(٨) أساس التقديس : ص ٨٣ - ١٦٨ ، غاية المرام : ص ١٣٥ - ١٤٣ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ٩١ - ٩٣ ٠

(٩) انظر : التوحيد له : ص ٦٧ وما بعدها، رسالة في العقائد للماتريدى:ص ١٢ ٠

والعين والقدم (١)٠

وعلى هذا نهج الماتريدية بعده ، أعني سلوك مسلك التأويل ، وان اختلفوا في بعض التفاصيل ٠

فهذا الإمام النسفي ، أثبت اليدين صفة لله تعالى، وأول القبضة ، والساق، والأصابع ، والقدم ، والاستواء ، والنزول ٠٠٠ الخ (٢)٠

وبعض أئمتهم ، كالكمال ابن الهمام ، أثبت جميع الصفات الخبرية ، كما يليق للمولى ، جل وعلا ، لكن أجاز تأويلها بما يناسبها ، عند الحاجة إليه(٣)

واختار بعض الماتريدية التفريق بين ما تأويله قريب ، مفهوم من تخاطب العرب ، فيصار إليه ، وبين مايكون تأويله بعيدا عن الفهوم ، وعن أساليب العرب ، فيجتنب ، وهو اختيار العز بن عبد السلام من الشافعية ، وابن دقيق العيد من المالكية (٤)، ومثل للقريب بقوله تعالى : ﴿أن تقول نفس ياحسرتى على ما فرطت في جنب الله ﴾(٥) وحمل على «حق الله وما يجب له »

المذهب الرابع : مذهب الإثبات :

وهو مذهب السلف ، المثبتين لكل صفة ثبتت لله تعالى بكتابه تعالى ، أو بسنة نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، الصحيحة ، الثابتة ٠ إثباتا يليق بجلاله تعالى، من غيرتشبيه ولا تعطيل ، ولاتأويل ، ولاتكييف ٠

وهذا مذهب الأئمة الأربعة ، أبي حنيفة (٦)

---

(١) انظر : رسالة في العقائد : ص ١٢ ٠

(٢) انظر : بحر الكلام : ص ٢١ - ٢٧ ، وانظر : تبصرة الأدلة ، نشر المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ١٣٠ - ١٣٣ ٠

(٣) انظر : المسايرة : ص ١٧ - ١٨ ، وانظر : إشارات المرام : ص ١٨٩ ٠

(٤) انظر : إشارات المرام : ص ١٨٩ ، وانظر : الإتقان في علوم القرآن لمعرفة رأي ابن دقيق العيد : ج ٢ ص ٨ ، وشرح الفقه الاكبر : ص ٣٨ ٠

(٥) سورة الزمر ، الآية ٥٦ ٠

(٦) قال الامام أبو حنيفة : «ماذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس ، فهو له صفات بلا كيف ، ولايقال : إن يده قدرته، أو نعمته٠٠٠ ، وغضبه ورضاه =

ومالك (١)، والشافعي(٢)، وأحمد(٣)، وهو مذهب سائر فقهاء الأمصار ومحدثيها كالإمام محمد بن الحسن الشيباني (٤)، والأوزاعي ، وسفيان الثـــــــوري ،

= صفتان من صفاته بلا كيف » شرح الفقه الأكبر : ص ٣٦ - ٣٧ .

وقال في الوصية : « والله على العرش استوى ، من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه » انظر : إشارات المرام : ص ١٨٧ ، شرح الفقه الاكبر : ص ٣٨. وسئل أبو حنيفة عمن قال : لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض ؟ فقال : قد كفر ، لأن الله يقول : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ، وعرشه فوق سماواته . انظر : العلو : ص ١٠٣ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ٢ ص ٣٨٧ .

(١) سئل الإمام مالك عن الاستواء ، كيف هو ؟ ، فقال : «الكيف غير معقول ، والاستواء منه غير مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ... »

انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٣٩٨ ، الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥١٥ - ٥١٦ ، اجتماع الجيوش الإسلامية : ص ١٤١ .

ويروى مثل هذا عن شيخه ربيعة الرأي ، انظر : الأسماء والصفات : ص ٥١٦ ، اجتماع الجيوش الاسلامية : ص ١٣٣ .

(٢) قال الإمام الشافعي : «لله تعالى أسماء وصفات ، جاء بها كتابه ، وأخبر بها نبيه أمته ، ولا يسع أحدا من خلق الله قامت عليه الحجة ردها ».

وقال : «القول في السنة التي أنا عليها ورأيت أصحابنا عليها أهل الحديث ، الذين رأيتهم وأخذت عنهم ، مثل سفيان ومالك وغيرهما ، الإقرار بشهادة أن لا اله الا الله ، وأن محمدا رسول الله ، وأن الله تعالى على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف يشاء ، وأن الله ينزل إلى السماء الدنيا كيف شاء »

انظر : اجتماع الجيوش الاسلامية : ص ١٦٥ .

(٣) سئل الإمام أحمد عن الأحاديث التي تروي أن الله سبحانه ينزل إلى سماء الدنيا ، وأن الله يضع قدمه ، وما أشبه هذه الأحاديث ، فقال : « نؤمن بها ، ونصدق بها، ولا نرد منها شيئا ، ونعلم أن ماجاء به رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حق إذا كانت بأسانيد صحاح ، ولا نرد على الله قوله ، ولا يوصف بأكثر مما وصف به نفسه ، بلا حد ولا غاية ».

انظر : اجتماع الجيوش الاسلامية : ص ٢١١ - ٢١٢ ، وانظر: الملل والنحل : ج ١ ص ١٠٤ .

(٤) سئل محمد بن الحسن عن الآيات والأخبار التي فيها من صفات الله مايؤدى ظاهره إلى التشبيه ، فقال : نمرها كما جاءت ، ونؤمن بها ، ولا نقول : كيف وكيف .

انظر: تبصرة الأدلة ، نشر المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ١٣٠ . وقال : «اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها==

والليث بن سـعد(١)، وسفيان بن عيينة (٢) وعبد الرحمن بن مهـدي (٣)، ومكحول والـزهري(٤)، واسـحاق بن راهـويه ، والإمـام البخـاري ، والإمـام أبى داود السجستاني(٥) وعثمـان بن سعيد الدارمي (٦)،

= الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، في صفة الرب ، عز وجل ، من غير تفسير، ولا وصف، ولا تشبيه ، فمن فسر اليوم شيئا من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وفارق الجماعة فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا ...» شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٣٢ ، مجموع الفتاوى: ج ٥ ص ٥٠ .

(١) روى البيهقي بسنده إلى الوليد بن مسلم ، قال : سئل الأوزاعي، ومالك، وسفيان الثوري، والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي جاءت في التشبيه ، فقالوا : أمروها كما جاءت بلا كيف . انظر : الأسماء والصفات : ص ٥٩٦ . وانظر : الحجة في بيان المحجة : ج ١ ص ٤٣٨ - ٤٣٩ .

وقال الأوزاعي : «كنا والتابعون متوافرون ، نقول : إن الله، تعالى ذكره، فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت السنة به من صفاته ، جل وعلا».

الأسماء والصفات : ص ٥١٥ ، اجتماع الجيوش الاسلامية : ص ١٣٥ .

(٢) قال سفيان بن عيينة : «كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه ، فتفسيره تلاوته ، والسكوت عليه ». الأسماء والصفات : ص ٥١٦ ، وانظر : الحجة في بيان المحجة : ج ١ ص ٤٣٧ - ٤٣٨ .

(٣) انظر رأيه في : الحجة في بيان المحجة : ج ١ ص ٤٤٠ .

(٤) قال الإمام الأوزاعي : سئل مكحول والزهري عن تفسير هذه الأحاديث فقالا : «أمروها كما جاءت ». انظر : السنة للخلال : ص ٢٥٩ .

وانظر : الحجة في بيان المحجة : ج ١ ص ٤٣٨ ، جامع بيان العلم وفضله : ص ٤١٧ .

(٥) قال أبو المعين النسفي في التبصرة عن مذهب السلف في الإثبات أنه ذهب إليه جماعة أهل الحديث ، وعد منهم إسحاق بن راهويه ، والبخاري، وأبا داود السجستاني. انظر : تبصرة الأدلة ، نشر المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ١٣٠ ، وانظر : اجتماع الجيوش الإسلامية : ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٥ وما بعدها . وانظر رأى البخاري ، أيضا ، في صحيحه ، كتاب التوحيد ، حيث عقد أبوابا كثيرة في الصفات الخبرية .

(٦) انظر : كتابه : رد الدارمي على بشر المريسى ، وكتابه : الرد على الجهمية ، فقد أثبت فيهما الصفات الخبرية ، كالاستواء، والنزول ، والوجه ، واليد ... الخ .

وابن خزيمة(١)، والآجري(٢)، والإمام الخطابي (٣)، وأبي نعيم الإصفهاني(٤)وغيرهم كثير (٥) .

وإذ وقد بانت المذاهب في الصفات الخبرية ، وبان مذهب السلف، علم أن ماذكره السعد ، رحمه الله تعالى ، من كون هذه الأخبار ظنيات في مقابل دلائل قطعيات ، فينبغي أن تؤول ، لأنها إما مجاز أو تمثيلات وتصويرات ، كلام يجافي مذهب السلف ٠

فكان الأولى به ، رحمه الله تعالى ، التسليم بما جاءت بها تلك النصوص، من إثبات لصفات متعددة ، زائدة على الصفات السبعة ، التي ذهب إلى إثباتها ٠

ثم إن هذه الصفات ، مثل الاستواء ، والنزول ، والوجه ، واليدين ، والعينين ، والقدم ، والضحك ، والغضب ، والرضى ، والحب ، والبغض ،٠٠٠الخ وغيرها من الصفات قد ثبتت بدلائل متعددة ، بحيث تطمئن النفس إلى ثبوتها صفات لله تعالى ، على الوجه الذي يليق بجلاله ٠

وهذا تفصيل الكلام في بعض تلك الصفات :

* فالاستواء مثلا قد ورد في كتابه تعالى في سبع آيات ، وهي قوله تعالى :﴿إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى

---

(١) انظر : كتابه : التوحيد وإثبات صفات الرب ، حيث أثبت لله تعالى الصفات الخبرية من استواء، ونزول ، ووجه ، ويدين ٠٠٠ الخ

(٢) انظر كتابه : الشريعة : ص ٢٧٧ ، ص ٣٠٦ ، ص ٣١٤ ، ص ٣١٦ ، ص٣٢١، وغير ذلك ، حيث أثبت الصفات الخبرية كالنزول ، والضحك ، والقدم ، واليدين ، والأصابع ، وغير ذلك ٠

(٣) انظر رأيه في : الأسماء والصفات للبيهقي : ص ٥٦٨ ، مجموع الفتاوى : ج ٥ ، ص ٥٨ ٠

(٤) انظر رأيه في : مجموع الفتاوى : ج ٥ ص ٦٠ ، اجتماع الجيوش الإسلامية : ص٢٧٩ ٠

(٥) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٥ ص ٣٨ - ٩٨ ، اجتماع الجيوش الإسلامية : ص١٣١ وما بعدها

على العرش ﴾(١)، وقوله تعالى ﴿الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش﴾(٢)وقوله تعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾(٣)،

وقوله تعالى : ﴿الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾(٤)، وقوله تعالى : ﴿الله الذى خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾(٥)، وقوله تعالى: ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾(٦)

وروى البخاري في صحيحه (٧)، عن أبى هريرة رضى الله عنه ، عن النبي، صلى الله عليه وسلم قال : «ان الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه: إن رحمتى سبقت غضبي»

وقد أورد البخاري في صحيحه تفسير الاستواء عن أبي العالية ، بأنه الارتفاع ، وعن مجاهد بأنه العلو على العرش· ومعناهما واحد وهو عُلُوُّه، تعالى

---

(١) سورة الأعراف ، الآية ٥٤ ، سورة يونس ، الآية ٣ ·

(٢) سورة الرعد ، الآية ٢ ·

(٣) سورة طه ، الآية ٥ ·

(٤) سورة الفرقان ، الآية ٥٩ ·

(٥) سورة السجدة ، الآية ٤ ·

(٦) سورة الحديد ، الآية ٤ ·

(٧) صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، باب « وكان عرشه على الماء»، وباب «ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين »: ج ٤ ص ٢٨٠ ، ص ٢٨٩ ·
ورواه مسلم في صحيحه ، كتاب التوبة ، باب في سعة رحمة الله تعالى: ج٢ ص ٤٩٢ - ٤٩٣ ·

على عرشه ، وهو قول كثير من المفسرين (١)

وإثبات هذه الصفة هو الذي عليه سلف الأمة ٠

والعرش عند أهل السنة ، مخلوق حقيقى ، خلقه الله تعالى ، وهو في لغة العرب سرير الملك (٢)، ليس أمرا مجازيا معبرا عن الملك والسلطان ، كما ذهب إليه بعض المعتزلة والشيعة (٣)، وغيرهم (٤)

وظاهر النصوص من الكتاب والسنة دال على كونه مخلوقا حقيقيا ، كقوله تعالى : ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾(٥)، وقوله تعالى: ﴿وكان عرشه على الماء﴾(٦)، والملك لايحمل (٧)ولايكون على الماء(٨)٠

والعرش سقف المخلوقات ، ويقال : انه مستدير محيط بالمخلوقات، بناءً على استدارة الأفلاك (٩)، ويقال : إنه كالقبة عليها(١٠)٠

---

(١) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٣٩٧ ، تفسير الطبري : ج ١ ص ١٩١ وما بعدها ، ج ١٦ ص ١٣٨ ، تفسير القرطبي : ج ٧ ص٢٢٠ .

(٢) انظر : لسان العرب ، مادة «عرش»: ج ٦ ص ٣١٣ ٠

(٣) انظر : بحر الكلام : ص ٦٩ ٠

قال القاضي عبد الجبار: «قيل : إن العرش ههنا بمعنى الملك ، وذلك ظاهر في اللغة، يقال : ثل عرش بني فلان ، إذا زال ملكهم ٠ وفيه يقول الشاعر

إذا مابنو مروان ثلث عروشهم وأودت كما أودت إياد وحمير»

شرح الأصول الخمسة : ص ٢٢٧

(٤) انظر : التوحيد للماتريدى : ص ٧٢، زاد المسير : ج٣ ص ٢١٣

(٥) سورة الحاقة ، الآية ١٧ ٠

(٦) سورة هود ، الآية ٧ ٠

(٧) بحر الكلام : ص ٦٩ ٠

(٨) زاد المسير : ج ٣ ص ٢١٣ ٠

(٩) مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٥٦٦ - ٥٦٧ ٠

(١٠) شرح العقيدة الطحاوية : ج ٢ ص ٣٦٦ ٠

وقد ورد في الحديث الصحيح : « إذا سألتم الله فسألوه الفردوس، فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة أراه، فوقه عرش الرحمن »(١)

أما ثبوت هذه الصفة عن سلف الأمة ، فهذا أمر ظاهر ، فقد تواتر النقل عن الأئمة في إثباتها ٠

منه قول الإمام مالك وشيخه ربيعة الرأي ، الذي تقدم ذكره (٢)، وهو قولهما: « إن الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ٠٠٠» وماشابهه من الألفاظ ٠

وهو قول الإمام أبي حنيفة، والشافعي، وأحمد (٣)، كما تقدم طرف منه٠

ومنه قول عبد الله بن المبارك : « نعرف ربنا بأنه فوق سبع سماوات على العرش استوى »(٤)

ومنه قول الأوزاعي: « كنا والتابعون متوافرون نقول: ان الله، تعالى ذكره، فوق عرشه ٠٠٠»(٥)

وليس المقصود هنا استقصاء آراء جميع العلماء ، لأنه خروج عن موضوع البحث ٠ وقد جمع بعض العلماء كلام السلف فيها فليراجع (٦)٠

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الجهاد والسير ، باب درجات المجاهدين في سبيل الله: ج٢ ص١٣٦.

(٢) انظر : حاشية ص ١٣٠٥ من البحث .

(٣) انظر : الأسماء والصفات : ص ٥١٧ ، اجتماع الجيوش الإسلامية : ص ١٣٧ ، ١٦٤ -١٦٥ ٠

(٤) انظر : الأسماء والصفات : ص ٥٣٨ ، الرد على الجهمية للدارمي، ضمن عقائد السلف : ص ٢٧٢ ، اجتماع الجيوش الإسلامية : ١٣٤ - ١٣٥ ٠

(٥) تقدم هذا النص في حاشية ص ١٣٠٦.

(٦) انظر على سبيل المثال : الرد على الجهمية للدارمي : ص ٢٦٧ وما بعدها، رد الدارمي على بشر المريسي ، ضمن عقائد السلف : ص ٢٣ وما بعدها ، التوحيد لابن خزيمة : ص ١٠١ وما بعدها، الأسماء والصفات : ص ٥١٣ وما بعدها ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ص٣٨٧ وما بعدها، الحجة في بيان المحجة: ج ٢ =

أما تأويل السعد للاستواء بالاستيلاء ، فقد نهجه المعتزلة (١)ومتأخرو الأشاعرة(٢)والماتريدية (٣)، والشيعة (٤)

واستدلوا له بقول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق (٥)

وقد رد ابن القيم هذا البيت بقوله : إنه مُوَلَّد ، حدث بعد كتاب الله ، ولم يكن قبل نزول القران (٦)، وأنه ليس من شعر العرب ، بل هو مُحَرَّف ، وإنما هو هكذا :-

* بشر قد استولى على العراق(٧)* . كما نقل عن الإمام الخطابي القول بجهالة البيت ونكارته، وعدم صحة الاحتجاج به (٨).

أما حمل «الاستواء» على «الاستيلاء» وتفسيره به ، فبعيد عن الصـــواب

= ص ٨١ وما بعدها ، مجموع الفتاوى : ج ٥ ص ٣٩ وما بعدها ، اجتماع الجيوش الإسلامية ، حيث استوفى ابن القيم في كتابه هذا آراء السلف .

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٢) انظر : أساس التقديس : ص ١٥٦ - ١٥٧ ، غاية المرام : ص ١٤١ - ١٤٢ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ٩١ .

(٣) انظر : بحر الكلام : ص ٢٦ ، المسايرة : ص ١٧ - ١٨ .

(٤) انظر : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد : ص ٧١ - ٧٢ .

(٥) انظر البيت في الصحاح : ج ٦ ص ٢٣٨٥ ، لسان العرب ج١٤ص ٤١٤ ، لمع الأدلة : ص ٩٥ ، الأسماء والصفات : ص ٥١٩ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٣٨، شرح الأصول الخمسة : ص ٢٢٦ ، الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ١١٠، غاية المرام : ص ١٤١ .

(٦) انظر : الصواعق المرسلة: ج٢ ص ٦٧٤ - ٦٧٥ ، وممن قال بأنه مصنوع نقلا عن بعض أئمة اللغة، ابن تيمية ، رحمه الله ، كما في مجموع الفتاوى : ج٥ ص ١٤٦

(٧) مختصر الصواعق المرسلة : ج ٢ ص ٣٠٦ ، ص ٣١٢ .

(٨) مختصر الصواعق المرسلة : ج ٢ ص ٣٠٧ .

وقد أبطله العلماء ، منهم أبو الحسن الأشعرى ، حيث قال : «لو كان هذا - أى الاستواء - كما ذكروه - أى بمعنى الاستيلاء - كان لافرق بين العرش والأرض السابعة ، لأن الله تعالى قادر على كل شيء ،٠٠٠ فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء - وهو تعالى مستول على الأشياء كلها ، لكان مستويا على العرش وعلى الأرض ، وعلى السماء ، وعلى الحشوش والأخلية ، وإذا لم يجز عند أحد من المسلمين القول :إن الله تعالى مستو على الحشوش والأخلية ، لم يجز أن يكون الاستواء على العرش الاستيلاء، الذي هو عام في الأشياء كلها ، ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون الأشياء كلها »(١)٠

ونقل عنه ابن القيم أنه حَكَى إجماع أهل السنة على بطلان تفسير الاستواء بالاستيلاء(٢)٠

ومما يدل على عدم صحة تفسير الاستواء بالاستيلاء ، أن الاستيلاء يفيد أن هناك من يغالب الحق ، جل وعلا ، فهو غَلَبَة مع توقع عَجْز وضَعْف ٠ والله تعالى ليس هناك من يغالبه ويضاده (٣)

ذكر اللالكائي عن داود بن على الأصبهاني أنه قال : كنا عند ابن الأعرابي، فأتاه رجل ، فقال : مامعنى قوله :﴿الرحمن على العرش استوى﴾ فقال : هو على عرشه ، كما أخبر عز وجل، فقال : يا أبا عبد الله ليس هذا معناه ، إنما معناه استولى،قال: اسكت ماأنت وهذا ، لايقال : استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد ، فإذا غَلَب أحدهما قيل : استولى ٠ أما سمعت النابغة :

---

(١) الإبانة : ص ١٠٨ - ١٠٩ ، بتصرف يسير ، رسالة الثغر : ص ٧١ ، وانظر مثله عند ابن القيم في مختصر الصواعق المرسلة : ج ٢ ص ٣١٥ ، الوجه الخامس والعشرون من أوجه بطلان القول بأن معنى «الاستواء» في الآية هو «الاستيلاء»

(٢) مختصر الصواعق المرسلة : ج ٢ ص ٣١٢ ٠

(٣) انظر : الحجة في بيان المحجة : ج٢ ص ١١٠ ، الأسماء والصفات : ص ٥١٩ ، مجموع الفتاوى : ج٥ ص ١٤٦ - ١٤٧ ٠

إلاَّ لِمثْلِك أَوْ مَن أَنْت سابِقُه ... سَبْقَ الجوادِ إذا استولى على الأَمَد(١)

ومما يدل على عدم صحة تأويل «الاستواء» «بالاستيلاء» أنه إطلاق وحمل لم يعهد في اللغة، خاصة إذا تعدى «الاستواء» بحرف الجر «على»، فقد أنكره اللغوى «ابن الاعرابي»(٢)٠

والخليل بن أحمد ، لما سُئل : هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال : هذا مالا تعرفه العرب ، ولا هو جائز في لغتها (٣)٠

وقال ابن عبد البر : «ذكر النضر بن شُمَّيل - وكان ثقة مأمونا ، جليلا، في علم الديانة واللغة - قال : حدثني الخليل ، وحسبك الخليل ، قال : أتيت أبا ربيعة الأعرابي ، وكان من أعلم من رأيت ، فاذا هو على سطح ، فسلَّمنا ، فرد علينا السلام ، وقال لنا : استووا ٠ فبقينا متحيرين ، ولم ندر ما قال ، قال : فقال لنا أعرابي إلى جنبه : أنه أمركم أن ترتفعوا ٠ قال الخليل : هو من قول الله عز وجل :﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾(٤)(٥)

على أنه لماذا يصار إلى المجاز وهو «الاستيلاء»، مع إمكان ثبوت الحقيقة ، وعدم استحالتها عقلا، في حق الله تعالى ، لأن استواءه، تعالى، ليس كاستواء المخلوقين ، بل سبحانه منزه عن المماسة والاستقرار ، فهو استواء بلا كيف ٠

قال الحافظ أبو القاسم إسماعيل بن محمد الإصفهاني، في كتاب الحجة في بيان المحجة (٦): «قال أهل السنة : خلق الله السماوات والأرض، وكان عرشه على الماء مخلوقا، قبل خلق السماوات والأرض ، ثم استوى على العرش بعد خلق السمـــاوات،

---

(١) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٣٩٩، وانظر القصة في: الأسماء والصفات : ص ٥٢٣ ، لسان العرب : ج ١٤ ص ٤١٤ ، وانظر ديوان النابغة الذبياني : ص ٢١ ٠

(٢) انظر : مختصر الصواعق المرسلة : ج ٢ ص ٠

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٥ ص ١٤٦ ٠

(٤) سورة فصلت ، الآية ١١ ٠

(٥) التمهيد لابن عبد البر : ج ٧ ص ١٣٢ ٠

(٦) ج ٢ ص ١١٣ - ١١٤ ٠

والأرض، على ماورد به النص ، وليس معناه المماسة ، بل هو مستو على عرشه بلا كيف ، كما أخبر عن نفسه »٠

وقال في الغنية : « ينبغي إطلاق صفة الاستواء من غير تأويل ، وأن استواء الذات على العرش لا على معنى القعود والمماسة ، كما قالت المجسمة والكرامية ، ولا على معنى العلو والرفعة ، كما قالت الأشعرية ، ولا على معنى الاستيلاء والغلبة ، كما قالت المعتزلة ، لأن الشرع لم يَرِدِ بذلك ، ولا نُقِلِ عن أحد من الصحابة والتابعين، من السلف الصالح من أصحاب الحديث »(١)

ثم إنه لو كان المراد «بالاستواء» المعنى المجازي الذي هو «الاستيلاء» لوردت معه في تلك الآيات السبع القرينة المشعرة بإرادة المعنى المجازي ، فحيث لاقرينة ، بل الشواهد ، وسياق الآيات يدل على المعنى الظاهر، فالواجب حمله عليه (٢)٠ مع القطع بعدم المشابهة، ونفي المماثلة بين استواء الخلق، واستواء الحق، جل وعلا٠

والمانع الذي منع السعد من التسليم بمذهب السلف ، وإثبات الاستواء لله تعالى ، هو كما تقدم ، أن ظاهرها ، كالحال في بقية الصفات الخبرية ، يلزم منه التجسيم والتشبيه ، وهو على الله تعالى محال ، فوجب صرفها عن ظاهرها إلى المعنى المجازي ، وهو الاستيلاء، لقيام الدليل القطعي السمعي، وهو قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾(٣)، والعقلي ، وهو امتناع التجسيم ولوازمه عليه ، على هذا الصارف، وهي القرينة عنده ، وإن لم يصرح بها ٠

وهذا - في نظري - هروب مما ليس بمهرب، لأن ثبوت الاستواء له تعالى ، ليس كاستوائنا، بل على الوجه الذى يليق بجلاله، فهو علو وارتفاع ، بلا مماسة ٠

على أن هذا الذي فَرَّ إليه ، وظنه مُجْدٍ في حل الإشكال وارد عليه لزوم التشبيه والتجسيم ، لأنه إما أن يكون استيلاؤه سبحانه كاستيلائنا ، فهو تشبيه

---

(١) الغنية : ص ٥٦ ٠

(٢) انظر : مختصر الصواعق المرسلة : ج ٢ ص ٣١٤، وانظر : مجموع الفتاوى: ج٥ ص ١٤٧

(٣) سورة الشورى ، الآية ١١ ٠

يلزم منه التجسيم ، أوْلا كاستيلائنا ، أي لابد أن يقول : هو استيلاء لائق به عز وجل ٠

وإذا كان الأمر كذلك ، فليقل من أول الأمر هو استواء لائق به جل وعلا(١)

فكان حَرِيًّا بالسعد ، رحمه الله تعالى ، أن يثبت الاستواء لله تعالى ، كما جاء في كتابه الكريم ، دون أن يخوض في تعسفات التأويل ، ودون أن يجعلها مجرد تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى ، فان عظمة الله تعالى وجلاله ثابتة له ، وإن لم يصرح،تعالى،باستوائه على عرشه ، فالتصريح بها في سبعة مواضع متعددة ، كلها متعدية بحرف الجر «على» دال على أنه أمر وراء التمثيل والتصوير ٠

فكان حريا به الأخذ بمذهب السلف ، الذين آمنوا باستوائه تعالى ، كما جاءت بها النصوص ، من غير تشبيه ولاتمثيل ٠

قال ابن عبد البر، تعقيبا على حديث النزول : «وفيه دليل على أن الله عز وجل في السماء، على العرش من فوق سبع سماوات ، كما قالت الجماعة ، وهو من حجتهم على المعتزلة والجهمية في قولهم : إن الله عز وجل في كل مكان، وليس على العرش ، والدليل على صحة ما قال أهل الحق في ذلك ، قول الله عز وجل : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾(٢) وقوله : ﴿ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولي ولا شفيع﴾(٣)٠٠٠٠ الخ، إلى أن قال : وأما ادعاؤهم المجاز في الاستواء ، وقولهم في تأويل استوى ، استولى ، فلا معنى له»(٤)٠

وقال القرطبي : «كان السلف الأول ، رضي الله عنهم ، لايقولون بنفي الجهة ، ولا ينطقون بذلك ، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى ، كما نطق بها كتابه، وأخبرت بها رسله ، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ٠ وخُصَّ العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته ، وإنما جهلوا كيفية

---

(١) انظر : روح المعاني : ج ٨ ص ١٣٦ ٠

(٢) سورة طه ، الآية ٥ ٠

(٣) سورة السجدة ، الآية ٤ ٠

(٤) التمهيد لابن عبد البر : ج ٧ ص ١٢٩ - ١٣١ ٠

الاستواء ، فانه لاتعلم حقيقته »(١)

قيل لذي النون المصري : ما أراد الله بخلق العرش ؟ قال : أراد أن لا يُتَوِّهَ قلوب العارفين ·(٢)

والكلام في بقية الصفات يجري على منوال هذه الصفة ، وليس الغرض استقصاء الكلام عليها، على جهة التفصيل ، فإنه خروج بالمبحث عن المقصود ، ولكن يكفي أن أشير إلى الصفات الخبرية ، المتفق على إثباتها عند سلف الأمة ، والأدلة عليها من الكتاب والسنة ، ذاكرا أقوال بعض مِن السلف فيها، ومن ثَمَّ الإشارة إلى بعض الصفات المختلف في إثباتها ، كالنص الذى جاء في إثبات الصورة، والنص الذي جاء في إثبات الجنب ، والتي تعرض لذكرها السعد ، مع بيان آراء العلماء فيها ·

فمن هذه الصفات :-

* النزول : - صفة النزول ، ثبتت لله تعالى فى أكثر من حديث صحيح، منها ما أخرجه البخارى ومسلم وغيرهما، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر ، يقول:من يدعوني فأستجيب له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرنى فأغفر له »(٣)·

ومنها ما أخرجه مسلم، عن أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال : «ينزل اللهُ إلى السماء الدنيا كل ليلة، حين يمضى ثلث الليل الأول، فيقول : أنا الملك ، أنا الملك ، مَن ذا الذي يدعوني فأستجيب له ، مَن ذا الذي يسألني فأعطيه ، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له، فلا يزال كذلك حتى يضي الفجر»(٤)·

---

(١) تفسير القرطبي : ج ٧ ص ٢١٩ ·

(٢) الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ١١٠ ·

(٣) انظر : صحيح البخاري ، كتاب التهجد ، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل : ج ١ ص ٢٠٠ ، صحيح مسلم ، كتاب المساجد ، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل : ج ١ ص ٣٠٤، الموطأ ، كتاب القرآن ، باب ماجاء في الدعاء: ج١ ص ٢١٤،ورواه أبو داود وابن ماجه وأحمد وغيرهم ·

(٤) انظر : صحيح مسلم ، كتاب المساجد ، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل: ج ١ ص ٣٠٤ ·

وأخرج مسلم عنه ، أيضا، عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : «اذا مضى شطر الليل، أو ثلثاه ، ينزل الله، تبارك وتعالى، الى السماء الدنيا ٠٠» الحديث (١)٠

والسلف قد أثبتوا ما دلت عليه هذه الروايات ، وهو إثبات نزول الرب ، جل وعلا، إلى السماء الدنيا ، بلا كيف (٢)، أما في وقت النزول فالمتفق عليه ، كما في أصح الروايات ، وهي الرواية الأولى ، المتفق عليها٠ أنه إذا بقي الثلث الأخير من الليل ٠ ولايمنع أن يكون أكثر من وقت للنزول ، كما دلت عليه الروايات الأخرى ، وهو نصف الليل ، أو إذا مضى ثلثه الأول (٣)

قال أبو الحسن الأشعري : «وأجمعوا أنه، عز وجل، ينزل إلى سماء الدنيا، كما رُوِي عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وليس نزوله تعالى نقلة»(٤)

وقال الآجُرِّي : «أهل الحق يقولون : الإيمان به واجب بلا كيف ، لأن الأخبار قد صحت عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أن الله عز وجل ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة ، والذين نقلوا إلينا هذه الأخبار هم الذين نقلوا إلينا الأحكام من الحلال والحرام »(٥)

وقال ابن تيمية : «اتفق سلف الأمة وأئمتها ، وأهل العلم بالسنة والحديث على تصديق ذلك - أي حديث النزول - وتلقيه بالقبول ٠(٦)

وليس في إثبات النزول لله تعالى ، أي محذور ، أو جرح للمعقول ، لأن نزوله، تعالى، ليس على غِرار نزول الخلق ، فهو ليس على سبيل النقلة والحركة ، بحيث يُفرِغ حيزا ويَمْلأ حيزا آخر تحته ، ليلزم منه نزوله عن العرش بعد علـــوه عليه ٠ بل هو نزول يليق بجلاله، كما أن له استواء يليق بجلاله ٠

---

(١) المرجع السابق : نفس الجزء والصفحة .

(٢) انظر : التوحيد لابن خزيمة : ص ١٢٥ - ١٣٦ ، رد الدارمي على بشر المريسي : ص ١٩ ما بعدها ، الشريعة للآجري : ص ٣٠٦ وما بعدها، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٣٤ وما بعدها ، شرح حديث النزول لابن تيمية ، مختصر الصواعق المرسلة : ج ٢ ص ٣٦٣ وما بعدها٠

(٣) انظر : شرح حديث النزول : ص ١٠٢ ومابعدها ٠

(٤) رسالة الثغر : ص ٧٠ ، وانظر : الإبانة : ص ١١١ - ١١٢ ٠

(٥) الشريعة للآجري : ص ٣٠٦ ٠

(٦) مجموع الفتاوى ، شرح حديث النزول : ج ٥ ص ٣٢٢ ٠

وقد رَدَّ ابن عبد البر على من قال: إن الله تعالى ينزل بذاته : بأنّ هذا ليس بشيء عند أهل الفهم،من أهل السنة، لأن هذا كيفية ، وهم يفزعون منها، لأنها لاتصلح إلا فيما يحاط به عيانا ، وقد جل الله، تعالى، عن ذلك ، وما غاب عن العيون فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر ، ولاخبر في صفات الله إلا ماوصف نفسه به في كتابه ،أو على لسان رسوله ، صلى الله عليه وسلم ، فلا نتعدى ذلك إلى التشبيه، أو قياس ، أو تمثيل ، او تنظير ، فإنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير(١)٠

وأما تأويل النزول بنزول أمره، تعالى، أو رحمته، ولطفه ، كما ذهب إليه المعتزلة(٢)ومتأخرو الأشاعرة (٣)، وغيرهم - بناءً على استلزام النزول التشبيه والتجسيم ، والحصول في السماء - فينبغي الكف عنه ، لأن هذه اللوازم من خصائص نزول المخلوق ، أما الخالق جل وعلا ، فليس نزوله كنزول خلقه ٠

بل هو سبحانه ينزل ويجيء وهو لايزال فوق عرشه ، ولايكون العرش فوقه ساعة نزوله (٤)٠

---

(١) التمهيد لابن عبد البر : ج ٧ ص ١٤٤ - ١٤٥ ٠

(٢) انظر : تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ٤٨ ، ٢٦٤ ، متشابه القرآن : ج ٢ ص٦٨٩، شرح الأصول الخمسة : ص ٢٢٧ في تأويل المجيء والاتيان

بل ذهب القاضي عبد الجبار إلى أبعد من ذلك ، حيث قال بمنع الاستدلال بالسمع لإثبات هذه الصفات له تعالى ، للزوم الدور فيها،لأن مؤداه توقف معرفة صفات الله تعالى على كلامه تعالى ، الذي هو السمع ، ومعلوم أنه لايمكن القطع بكونه تعالى متكلما، وأنه حصل للعباد هذا المسموع الذي هو كلامه ، إلا بالعلم الحق بذاته تعالى ، الذي لايتحقق إلا بنفي التجسيم ولوازمه عنه تعالى، والذي منه الاستواء ، والمجيء ٠٠٠ لأن الجسم لايكون غنيا ، فيكون الله تعالى محتاجا ، فلا يحصل به عندنا السمع ٠ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لأن الجسم لايكون عالما لذاته ٠ فيقع الطعن في السمع ٠ انظر : شرح الأصول الخمسة : ص٢٢٦

وما تقدم ليست عبارته على وجه التنصيص ، لكنه توضيح وتبسيط ٠

(٣) انظر : أساس التقديس : ص ١٠١ وما بعدها ٠

(٤) مجموع الفتاوي : ج ٥ ص ٣٦٦ - ٣٦٧ ٠

وما قيل في النزول يقال في «المجيء»، نحو قوله تعالى :﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾(١)، و«الإتيان» نحو قوله : ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا﴾(٤)(٥)٠

قال البغوي عند قوله تعالى : ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله﴾(٦): «الأَوْلى فى هذه الآية وما شاكلها أن يؤمن الإنسان بظاهرها ، ويكل علمها إلى الله تعالى، ويعتقد أن الله، عز اسمه، منزه عن سمات الحدوث ، على ذلك مضت أئمة السلف، ٠٠٠٠ ، وكان مكحول، والزهري، والأوزاعي، ومالك، وابن المبارك، وسفيان الثوري، والليث بن سعد ، وأحمد ، وإسحاق ، يقولون فيه،وفي أمثاله : أمروها كما جاءت بلا كيف »(٧)

وقال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾(٨) : «يجيء الرب تعالى لفصل القضاء ، كما يشاء»(٩)

ومنها الضحك، والفرح، والرضى، والسخط ، والرحمة ، والغضب ، والمحبة ، والكراهية ، والموالاة ، والمعاداة ، وغيرها ٠

كل هذه صفات لله تعالى، أثبتها السلف له تعالى ، دون تكييف ٠

---

(١) سورة الفجر : الآية ٢٢ ٠

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢١٠ ٠

(٣) سورة الأنعام ، الآية ١٥٨ ٠

(٤) سورة الحشر ، الآية ٢ ٠

(٥) انظر : مجموع الفتاوى : ج ١٦ ص ٣٩٥ - ٤٠١ ٠

(٦) سورة البقرة ، الآية ٢١٠ ٠

(٧) تفسير البغوى : ج ١ ص ١٩٧ - ١٩٨ ، وانظر : مجموع الفتاوى : ج ١٦ ص ٤٠١

(٨) سورة الفجر ، الآية ٢٢ ٠

(٩) تفسير ابن كثير : ج ٨ ص ٤٢١ ٠

* فأما الضحك ، فلثبوته في السنة الصحيحة ، منها قول المصطفى ، صلى الله عليه وسلم : «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر ، كلاهما يدخل الجنة ، يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل ، ثم يتوب الله على القاتل ، فيقاتل في سبيل الله فيستشهد»(١)

ومنها قوله ، صلى الله عليه وسلم : «ضحك الله عز وجل ، من قنوط عباده وقرب غيره ، قال الصحابي أبورزين راوي الحديث : فقلت يارسول الله ، ويضحك الرب ، عز وجل ، فقال : «نعم»، فقلت : لن نعدم من رب يضحك خيرا»(٢) ·

ومنها قوله، عليه الصلاة والسلام، حينما سئل أي الشهداء أفضل ، فقال:

«الذين إن يلقوا في الصف لايلفتون وجوههم حتى يقتلوا أولئك ، ينطلقون في الغرف العلى من الجنة ، ويضحك إليهم ربك ···»(٣)الحديث ·

ومنها الحديث الطويل الذي جاء في رؤية الرب جل وعلا، وقضائه بين عباده، والذي جاء فيه ذكر آخر أهل النار دخولا الجنة ، فقد جاء فيه : «فلايزال يدعو ، حتى يضحك الله منه ، فإذا ضحك منه قال له:ادخل الجنة»(٤)

ومنها قوله ، عليه الصلاة والسلام ، في حق الصحابي الذي أكرم ضيفه ، وآثره على نفسه وزوجته وأولاده : «لقد عجب الله أو ضحك من فلان وفلانة ، وأنزل الله عز وجل :﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾(٥)(٦)

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الجهاد ، باب الكافر يقتل المسلم ، ثم يسلم : ج٢ ص ١٤٢ ، ومسلم في صحيحه ، كتاب الإمارة ، باب بيان الرجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة : ج ٢ ص ١٥١ ·

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده : ج ٤ ص ١١ - ١٢ ، والبيهقي في الأسماء والصفات: ص ٥٩٦ ·

(٣) قال الهيثمي : «أخرجه أحمد وأبو يعلى ، ورجالهما ثقات » اهـ بتصرف من مجمع الزوائد : ج ٥ ص ٢٩٢ ·

(٤) متفق عليه ، تقدم تخريجه : ص

(٥) سورة الحشر ، الآية ٩ .

(٦) أخرجه البخاري ، كتاب التفسير ، تفسير سورة الحشر : ج ٣ ص ١٩٩ ·

وثبوت الضحك لله تعالى ، لا على غرار ضحك المخلوقين ، والذي يلزم منه فغر الفم ، وكشر الأسنان ، وما أشبه ذلك (١)، بل هي صفة تليق بجلاله، بلاكيف٠

* وأما الفرح فقد روى أبوهريرة عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : «لَلَّهُ أفرح بتوبة عبده مِن أحدكم يجد ضالته بالفلاة ٠٠٠»(٢)الحديث ٠

ومثله عن أنس ، رضى الله عنه ، أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: «لَلَّهُ أشد فرحا بتوبة عبده من أحدكم يستقيظ على بعيره قد أضله بأرض فلاة»(٣)

* وأما الرضى ، فقد ورد في كتاب الله تعالى كثيرا ، منها قوله تعالى عن المؤمنين :﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه ، ذلك الفوز العظيم﴾(٤) ، وقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام دينا﴾(٥)، وقوله تعالى: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان ، رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾(٦)، وقوله تعالى، حكاية لمقالة موسى: ﴿وعجلت إليك ربي لترضى﴾(٧)، وقوله تعالى :﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾(٨)، وغيرها من الآيات الدالة صراحة على اتصافه تعالى بهذه الصفة ٠

* وأما السَخَط ، فمنه قوله تعالى : ﴿أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ﴾(٩)،

---

(١) الأسماء والصفات : ص ٥٩٨ ٠

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب التوبة ، باب في الحض على التوبة : ج ٢ ص ٤٨٩ - ٤٩٠ ٠

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الدعوات ، باب التوبة : ج ٤ ص ٩٩ ، ومسلم في صحيحه ، كتاب التوبة ، باب في الحض على التوبة : ج ٢ ص ٤٩١ ٠

(٤) سورة المائدة ، الآية ١١٩ ٠

(٥) سورة المائدة ، الآية ٣ ٠

(٦) سورة التوبة ، الآية ١٠٠ ٠

(٧) سورة طه ، الآية ٨٤ ٠

(٨) سورة الفتح ، الآية ١٨ ٠

(٩) سورة آل عمران ، الآية ١٦٢ ٠

وقوله تعالى : ﴿ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قَدَّمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم﴾(٢)

* وأما الرحمة ، فمنه قوله تعالى : ﴿إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿قل لمن مافي السماوات والأرض قل لله كتب على نفسه الرحمة﴾(٥)، وقوله تعالى : ﴿إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾(٦) وقوله تعالى: ﴿إن النفس لأمارة بالسوء إلا مارحم ربي﴾(٧) وقوله تعالى:﴿يعذب من يشاء ويرحم من يشاء﴾(٨)، وغيرها من الآيات الدالة صراحة على اتصافه بالرحمة على الحقيقة ٠

* وأما الغضب فمنه قوله تعالى ، عن بني إسرائيل : ﴿وضربت عليهم الذلة والمسكنة وبآءو بغضب من الله﴾(٩)، وقوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزآؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه﴾(١٠)، وقوله تعالى : ﴿قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه﴾(١١)، وقوله تعالى :﴿إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم﴾(١٢)،

---

(١) سورة المائدة ، الآية ٨٠ ٠
(٢) سورة محمد ، الآية ٢٨ ٠
(٣) سورة البقرة ، الآية ٢١٨ ٠
(٤) سورة آل عمران ، الآية ١٥٩ ٠
(٥) سورة الأنعام ، الآية ١٢ ٠
(٦) سورة الأعراف ، الآية ٥٦ ٠
(٧) سورة يوسف ، الآية ٥٣ ٠
(٨) سورة العنكبوت ، الآية ٢١ ٠
(٩) سورة البقرة ، الآية ٦١ ٠
(١٠) سورة النساء ، الآية ٩٣ ٠
(١١) سورة المائدة ، الآية ٦٠ ٠
(١٢) سورة الأعراف ، الآية ١٥٢ ٠

وقوله تعالى حكاية لكلام موسى لقومه : ﴿أم أردتم أن يحل عليكم غضب من ربكم﴾(١)، وغيرها من الآيات الدالة على تحققه تعالى بهذه الصفة ٠

* وأما محبته تعالى ، فمنه قوله تعالى :﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا إن الله لايحب المعتدين﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين﴾(٣)، وقوله تعالى :﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتّبعوني يحببكم الله﴾(٤)، وقوله تعالى :﴿ياأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾(٥)، وقوله تعالى لموسى عليه السلام : « وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني»(٦) والآيات في محبته تعالى كثيرة ٠

وأما الكراهية ، فمنه قوله تعالى، في شأن المنافقين : ﴿ولكن كره الله انبعاثهم﴾(٧)، ومنه قوله ، صلى الله عليه وسلم : «إن الله كره لكم ثلاثا: قيل وقال ، وإضاعة المال ، وكثرة السؤال »(٨) وقوله، صلى الله عليه وسلم : «مَن أحب لقاء الله ، أحب الله لقاءه ، ومَن كره لقاء الله كره الله لقاءه»(٩)٠ وسئل النبي ، صلى الله عليه وسلم، أي الهجرة خير ؟ فقال :

---

(١) سورة طه ، الآية ٨٦ ٠

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٩٠ ٠

(٣) سورة البقرة ، الآية ١٩٥ ٠

(٤) سورة آل عمران ، الآية ٣١ ٠

(٥) سورة المائدة ، الآية ٥٤ ٠

(٦) سورة طه ، الآية ٣٩ ٠

(٧) سورة التوبة ، الآية ٤٦ ٠

(٨) متفق عليه من حديث المغيرة بن شعبة ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب الزكاة ، باب قول الله تعالى :﴿لايسألون الناس إلحافا﴾ : ج ١ ص ٢٥٨ ، صحيح مسلم ، كتاب الأقضية ، باب النهي عن كثرة المسائل : ج ٢ ص ٦١ - ٦٢ ٠

(٩) متفق عليه من حديث عبادة بن الصامت ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب الرقاق ، باب من أحب لقاء الله : ج ٤ ص ١٣٠ ، صحيح مسلم ، كتاب الذكر ، باب من أحب لقاء الله : ج ٢ ص ٤٦٨ ٠

«أن تهجر ما كره ربك، عز وجل »(١)

* وأما الموالاة ، فمنه قوله تعالى :﴿الله وليُّ الذين آمنوا﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿والله وليُّ المؤمنين﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿وكفى بالله وليًّا وكفى بالله نصيرا﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿انما وليُّكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾(٥)

* وأما المعاداة ، فمنه قوله تعالى : ﴿من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عَدُوٌّ للكافرين﴾(٦)، وقوله تعالى : ﴿ وأعدوا لهم مااستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾(٧)، وقوله تعالى : ﴿ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة﴾(٨)، ومنه قوله ، صلى الله عليه وسلم : «مَن عادى عَمَّارا عاداه الله، ومن أبغض عَمَّارا أبغضه الله »(٩)

فجميع هذه الصفات الفعلية ثابتة لله تعالى ، على الوجه الذي يليق به ، عند سلف الأمة ، من غير بحث وخوض في كيفياتها٠

فدعوى السعد، رحمه الله تعالى، تنزه الله تعالى عن الكيفيات النفسانية، كما مثل له بتنزهه تعالى عن الفرح والغضب، لاستلزامها التشبيه، والتجسيم،

---

(١) أخرجه النسائي في سننه ، كتاب البيعة ، باب هجرة البادي : ج ٧ ص ١٤٤ ، والإمام أحمد في مسنده : ج ٢ ص ١٦٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ ، ج ٤ ص ٣٨٥ ٠

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٥٧ ٠

(٣) سورة آل عمران ، الآية ٦٨ ٠

(٤) سورة النساء ، الآية ٤٥ ٠

(٥) سورة المائدة ، الآية ٥٥ ٠

(٦) سورة البقرة ، الآية ٩٨ ٠

(٧) سورة الأنفال ، الآية ٦٠ ٠

(٨) سورة الممتحنة ، الآية ١ ٠

(٩) أخرجه الإمام أحمد ، قال حدثنا يزيد بن هارون أنبأنا العوام بن حوشب عن سلمة بن كهيل عن علقمة عن خالد بن الوليد ، قال: كان بيني وبين عمار بن ياسر كلام ، فاغلظت له في القول ٠٠٠ الحديث

انظر : المسند : ج ٤ ص ٨٩ ٠ ورجاله ثقات ٠

والنقص دعوى غير صحيحة ، وهو إن كان مراده من هذا التنزيه، تنزيهه تعالى عن الكيفيات المتصورة عند الخلق ، والانفعالات المفهومة عندهم، والحاصلة منهم، لكن هذا الإطلاق بحد ذاته غير صحيح ، لأنه يتوجه إلى تلك الآيات والأحاديث الصحيحة ، الكثيرة ، الدالة على اتصافه تعالى بتلك الصفات ، والتي يتصف بها على النحو الذي يليق بجلاله ، من غير تشبيه ·

فكان الحري به ، رحمه الله تعالى ، أن يسلم بما دل عليه الشرع ، ويقف عنده ، ثم يسلك مسلك التنزيه بعد ذلك ، بمعنى أن يثبت من الصفات ما أثبته الله تعالى ورسوله ، صلى الله عليه وسلم ، له ، ثم بعد ذلك ينفي المماثلة والمشابهة في الصفة بين الرب والعبد ، وينفي كون تلك الصفات انفعالات، أو كيفيات نفسانية، قائمة به تعالى، على النحو الذي يقوم فينا · أما إطلاق النفي فليس مذهب السلف ·

* أما صفات الذات الخبرية ، كالوجه ، واليدين ، والعين ، والقدم ، والكف ، والأصابع ، وغيرها ، فمذهب السلف إثباتها ، كما تقدم ، وإن كان في بعضها بحث عندهم كحديث الصورة، وآية إثبات الجنب لله تعالى ·

وسوف أفصل الكلام في بعض هذه الصفات ، دون بعض ، لأن الكلام في البعض كالكلام في البعض الآخر ، فمن الصفات الثابتة لله تعالى :

صفة الوجـــه : وقد دل على ثبوتها نصوص الكتاب والسنة ، فمن الكتاب قوله تعالى :﴿وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿ولاتطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه﴾(٢)، وقوله تعالى :﴿واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه﴾(٣)، وقوله تعالى :﴿ولا تدع مع الله إلها آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه﴾(٤)

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٧٢ ·

(٢) سورة الأنعام ، الآية ٥٢ ·

(٣) سورة الكهف ، الآية ٢٨ ·

(٤) سورة القصص ، الآية ٨٨ ·

وقوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿ومالأحد عنده من نعمة تجزي إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى﴾(٢)، وغيرها من الآيات ·

ومن السنة ، قول المصطفى ، صلى الله عليه وسلم : «إن الله ، عز وجل، لاينام ولاينبغي له أن ينام ، يخفض القسط ويرفعه ، يُرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجابه النور - وفي رواية أخرى النار - لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه »(٣)، وقوله ، عليه الصلاة والسلام : «مابين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن»(٤)

ولما نزل قوله تعالى: ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم﴾(٥) قال النبي ، صلى الله عليه وسلم :«أعوذ بوجهك»(٦)

ومنه حديث الثلاثة الذين أطبقت عليهم الصخرة، وهم في الغار، فدعى كل منهم ربه بعمله الصالح ، وقد جاء فيه قول النبي، صلى الله عليه وسلم ، حكاية عن كل واحد منهم :«اللهم إن كنتَ تعلمُ أني فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج لنا»(٧)

ومنه قوله، صلى الله عليه وسلم، لسعد بن أبي وقاص : « ولن تنفق

---

(١) سورة الرحمن ، الآية ٢٧ ·

(٢) سورة الليل ، الآية ٢٠ ·

(٣) أخرجه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب قوله عليه السلام: إن الله لاينام ، ج ١ ص٩٠

(٤) متفق عليه ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾: ج ٤ ص ٢٨٧ ، صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين ربهم : ج ١ ص ٩١ ، واللفظ له ·

(٥) سورة الأنعام ، الآية ٦٥ ·

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ﴿كل شيء هالك إلا وجهه ﴾: ج ٤ ص ٢٧٨ ·

(٧) أخرجه البخاري بتمامه في صحيحه ، كتاب الأدب ، باب إجابة دعاء من بر والديه : ج ٤ ص ٤٧ - ٤٨ ·

نفقة، تبتغي بها وجه الله، إلا أجرت عليها»(١)

ومنه ، قوله، صلى الله عليه وسلم : «لن يوافي عبد يوم القيامة ، يقول :لا إله إلا الله ، يبتغي به وجه الله إلا حرم الله عليه النار»(٢)

ومنه قوله ، صلى الله عليه وسلم : «لانذر إلا فيما ابتغي به وجه الله تعالى ذكره»(٣)

ومنه ، قوله، صلى الله عليه وسلم :«لايُسأل بوجه الله إلا الجنة»(٤)

ومنه مارواه زيد بن ثابت ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عَلَّمه دعاءً وأمره بتعاهده ، وقد جاء فيه قوله : «أسألك اللهم الرضا بالقضاء وبرد العيش بعد الموت ، ولذة النظر إلى وجهك » (٥)

والأحاديث عن النبي ، عليه السلام ، من هذا القبيل كثيرة

وثبت عن ابن عباس ، رضى الله عنه ، أنه قال في دعائه : «اللهم إني أسألك بنور وجهك الذي أشرقت له السماوات والأرض أن تجعلني في حِرْزِك وحفظك

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب المرضى ، باب قول المريض إني وجع : ج ٤ ص٦ -٧ ، ومسلم في صحيحه ، كتاب الوصية ، باب الوصية بالثلث : ج ٢ ص ١١-١٢ ، ومالك في الموطأ ، كتاب الوصية ، باب الوصية في الثلث : ج ٢ ص ٧٦٣

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الرقاق ، باب العمل الذي يبتغى به وجه الله : ج٤ ص ١١٧ ٠

(٣) أخرجه أبو داود ، كتاب الطلاق ، باب في الطلاق قبل النكاح: ج ١ ص ٥٥٠ ٠

(٤) أخرجه أبو داود في سننه ، كتاب الزكاة، باب كراهية المسألة بوجه الله : ج ١ ص ٤٢٤ ٠

(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده : ج ٥ ص ١٩١ ٠ وعزاه الهيثمي إليه وإلى الطبراني، ثم قال: وأحد إسنادي الطبراني رجاله وثقوا٠

وفي بقية الأسانيد أبو بكر بن أبي مريم ، وهو ضعيف ٠اهـ انظر : مجمع الزوائد : ج١٠ ص ١١٣ ٠ ==

وجوارك، وتحت كنفك»(١). وقد ورد عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، تفسير «الزيادة »التي في قوله تعالى : ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾(٢)بالنظر إلى وجه المولى ، جل وعلا. وتَأَيَّدَ بكلام عدة من الصحابة والتابعين ، بتفسيرهم الزيادة به، كالمروي عن سيدنا أبي بكر الصديق ، وحذيفة بن اليمان ، وعبد الله بن عباس ، وأبي موسى الأشعري، وابن مسعود، وعلي بن أبي طالب ، وعبادة بن الصامت ، وكعب بن عجرة ، وصهيب ، وعكرمة ، ومجاهد، وقتادة ، والضحاك ، وعبدالرحمن بن أبي ليلى ، والحسن البصري ، وسعيد بن المسيب ، وغيرهم من السلف والخلف(٣) .

وأما تأويل «الوجه» بالذات أو «الوجود»، كما ذهب إليه السعد ، وبعض متأخري الأشاعرة (٤)، فجنوح عن مذهب السلف(٥)، وخلاف ماعليه الإمام

= وروى مثله كل من الإمام أحمد والنسائي ، عن عمار بن ياسر أنه دعى في صلاته بدعاء كان يدعو به الرسول، صلى الله عليه وسلم ، جاء فيه : «...أسألك خشيتك في الغيب والشهادة ، وكلمة الحق في الغضب والرضا ، والقصد في الفقر والغنى، ولذة النظر إلى وجهك »
انظر : المسند : ج ٤ ص ٢٦٤ ، سنن النسائي ، كتاب السهو ، باب الدعاء بعد الذكر : ج ٣ ص ٥٥ ، واللفظ لأحمد.

(١) قال الهيثمي في مجمعه : ج ١ ص ١٨٤: رواه البزار ورجاله رجال الصحيح .

(٢) سورة يونس ، الآية ٢٦ .

(٣) انظر التفسير المروي عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وعن صحابته الكرام والتابعين في : تفسير ابن جرير : ج ١١ ص ١٠٤ وما بعدها، الرد على الجهمية لابن منده : ص ٩٥ - ٩٦، الشريعة : ص ٢٥٧، التوحيد لابن خزيمة : ص ١٨٠ وما بعدها، الرؤية للدارقطني : ص ٦٧ - ٦٨، ص ١٥٣ - ١٦٤، الأسماء والصفات: ص ٣٩٠ ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٥٤ - ٤٦٣، رد الدارمي على المريسي : ص ١٦٠ - ١٦٢ ، تفسير القرطبي : ج ٨ ص ٣٣٠ ، حادي الأرواح : ص ٢٢٤ ، ص ٢٣٥ ، ص ٢٣٦ ، ص ٢٣٧ - ٢٣٨ ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ ، تفسير ابن كثير : ج ٤ ص ١٩٨ - ١٩٩ ، الدر المنثور : ج ٤ ص ٣٥٦ وما بعدها.

(٤) انظر : غاية المرام : ص ١٤٠ ، أساس التقديس : ص ١١٧ وما بعدها، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ٩١ .

(٥) انظر : رد الدارمي على المريسي : ص ١٥٧ وما بعدها ، التوحيد لابن خزيمة : ص١٠ وما بعدها ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة ص ٤١٢ وما بعدها ، الحجة في بيان المحجة : ج ١ ص ١٩٩ وما بعدها، الأسماء والصفات : ص ٣٨٣ وما بعدها.

الأشعري ، ومتقدمو أصحابه(١)٠

قال ابن تيمية : «إثبات هذه الصفة مذهب أهل الحديث والمتكلمة الصفاتية، من الكلابية (٢)، والأشعرية، والكرامية(٣)، ونفيها مذهب الجهمية، وبعض الصفاتية من الأشعرية، وغيرهم»(٤)٠

* وصفة اليدين ، فقد جاء ذكرها في الكتاب والسنة ، أيضا ، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾(٥)، وقوله تعالى: ﴿قال ياإبليس مامنعك أن تسجد لما خلقت بيديّ﴾(٦)، وقوله تعالى:﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم﴾(٧)، وقوله، تعالى:﴿تبارك الذي بيده الملك﴾(٨)

ومن السنة قوله،عليه الصلاة والسلام : «يجمع المؤمنون يوم القيامة ،كذلك، فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا حتى يريحنا من مكاننا هذا ، فيأتون آدم ، فيقولون يا آدم أما ترى الناس ؟ خلقك الله بيده وأسجد لك ملآئكته ٠٠٠»(٩)الحديث ٠

وقوله ، عليه الصلاة والسلام : « احتج آدم وموسى ، فقال موسى: أنت

---

(١) انظر : الإبانة : ص ١٢٠ - ١٢١ ، مقالات الاسلاميين : ص ٢٩٠ ، تمهيد الأوائل : ص ٢٩٥ - ٢٩٦ ، الأسماء والصفات : ص ٣٨٣ وما بعدها ٠

(٢) انظر مذهب ابن كلاب في : مقالات الإسلاميين : ص ٢١٧ ٠

(٣) انظر مذهب الكرامية في : الملل والنحل : ج ١ ص ١١٢ ٠

(٤) مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ١٥ ٠

(٥) سورة المائدة ، الآية ٦٤ ٠

(٦) سورة ص ، الآية ٧٥ ٠

(٧) سورة الفتح ، الآية ١٠ ٠

(٨) سورة الملك ، الآية ١ ٠

(٩) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾: ج٤ ص ٢٧٩ ، ومسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب أدنى أهل الجنة منزلة : ج١ ص ١٠٠ ، والترمذي في جامعه ، أبواب صفة القيامة ، باب ماجاء في الشفاعة: ج٤ ص ٤٣ ٠ واللفظ للبخاري ٠

أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة ، فقال له آدم : أنت موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قَدَّره الله عليَّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة ٠٠٠»(١) الحديث

وفي رواية : «قال موسى: أنت آدم الذي خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ٠٠٠»(٢)الحديث ٠

وقوله، عليه الصلاة والسلام : «يد الله ملأى لايغيضها نفقة سَحَّاء الليل والنهار ٠٠٠»(٣)الحديث ٠

وقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث القدسي : «قال الله عز وجل : يَسُبُّ ابنُ آدم الدهرَ، وأنا الدهرُ ، بيدي الليل والنهار»(٤)

وقوله ، عليه الصلاة والسلام: «إن الله ، عز وجل ، يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل»٠(٥)

وجاء في حديث عثمان بن عفان ، رضى الله عنه ، لما حُوصِر، أنه نشد القوم ، فقال : «أنشد بالله رجلا شهد رسولَ الله، صلى الله عليه وسلم، يوم بيعة الرضوان ، يقول : هذه يد الله وهذه يد عثمان ٠٠٠»(٦)

والأحاديث في هذا الباب متعددة

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة ، كتاب القدر ، باب حجاج آدم وموسى : ج٢ ص ٤٥٥ - ٤٥٦ ٠

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة ، كتاب القدر ، باب حجاج آدم وموسى : ج٢ ص ٤٥٦ ٠

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة ، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى:﴿لما خلقت بيدي﴾: ج ٤ ص ٢٧٩ ٠

(٤) أخرجه البخاري ، كتاب الأدب ،باب لاتسبوا الدهر : ج ٤ ص ٧٨، ومسلم في صحيحه ، كتاب الألفاظ ، باب النهي عن سب الدهر: ج ٢ ص ٢٩٩ ، كلاهما عن أبي هريرة ، واللفظ لمسلم ٠

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب التوبة ، باب قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت : ج ٢ ص ٤٩٦ ، وأحمد في مسنده : ج ٤ ص ٣٩٥ ٠

(٦) أخرجه النسائي في سننه ، كتاب الأحباس ، باب وقف المساجد: ج ٦ ص ٢٣٦ ٠

وتأويل السعد وغيره(١) لليدين بالقدرة ، غير صحيح ، ولا يستقيم مع لفظ «التثنية» ، وكذا تأويل من أولهما «بالنعمة»، إذ سيكون مآله إلى «قدرتين» أو «نعمتين» وهذا تأويل مستبشع ، فإن قدرة الله تعالى، التي هي صفته، قدرة واحدة، وتعلقاتها لاتكاد تتناهى ، ونعمة الله تعالى أكثر من أن تحصى ، فحصرها في قدرتين أو نعمتين ، لايستقيم به المعنى (٢)، فحيث جاء النص بلفظ التثنية ترجح أن المراد بها صفة حقيقية لله تعالى ، خاصة وأن لفظ التنثية لم يستعمل في القدرة والنعمة ، في لغة العرب (٣)

على أنه لو كان المراد باليدين في قوله تعالى «بيدي» القدرة ، أو النعمة ، بناء على أن التثنية تفيد المبالغة والتأكيد ، لما كان لآدم، عليه السلام، أى فضل ومزية على إبليس ، بل على سائر الخلق ، لاشتراك الكل في الحصول بالقدرة (٤)، والآية قد أشارت إلى هذا التفضيل، الراجع إلى خلق الله تعالى آدم بيديه ، والموجب لاستحقاق آدم لسجود الملائكة له ·

على أن بعضهم جعل «اليدين» في الآية صلة ، بمعنى أنه تعالى هو خلق آدم، ومثله قوله تعالى: ﴿مما عملت أيدينا أنعاما﴾(٥)، أى مما عملنا نحن · فالأيدي هنا صلة ·

غير أن الذى يدل على عدم صحة هذا الرأي ، أن الفعل في الآية أضيف إلى الفاعل ، وهو الله تعالى ، وعدي الفعل إلى اليد بحرف الجر «الباء»، وأتى بلفظ

---

(١) انظر : أصول الدين : ص ١١١ ، الإرشاد : ص ١٥٥ - ١٥٦ ، متشابه القرآن: ص٦٢٠- ٦٢١ ، تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ٣٩٣، شرح الأصول الخمسة : ص ٢٢٨ ، أساس التقديس : ص ١٢٧ - ١٢٩ ، غاية المرام : ص ١٣٩ ·

(٢) انظر : الإبانة للأشعري : ص ١٢٨ - ١٣١ ، تمهيد الأوائل : ص ٢٩٧ ، مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٣٦٥ ·

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٣٦٥ ·

(٤) انظر : الإبانة للأشعري : ص ١٣١ - ١٣٢ ، الأسماء والصفات : ص ٤٠٤ ، تمهيد الأوائل : ص ٢٩٨ ·

(٥) سورة يس ، الآية ٧١ ·

«اليد» مثناة ، مما يقطع أنه أمر زائد على كونه صفة القدرة، أو النعمة ، أو كونه صلة(١) ، بل سياق الآية يدل على أن المراد باليدين صفتان وراء كل ذلك ، تليقان بالمولى، جل وعلا، ليستا بجارحتين ، وليستا مما هو متخيل، أو متوهم في العقول، على مايذهب إليه المشبهة ·

لذا فقول السعد: إن «التثنية» يراد بها كمال القدرة ، غير مستقيم

وأما قول السعد: إن المراد من تخصيص آدم بذكر خلقه بالقدرة ، مع كون جميع الخلق مخلوقين بقدرته ، التشريف والتكريم ، فأيضا ، جانب فيه الصواب ، بل التشريف والتكريم إنما تحقق له ، عليه السلام ، بخلقه تعالى بيديه ، وبخلق غيره بقدرته ، ذلك أنه لاتكون الإضافة تشريفا حتى يكون في المضاف معنى أفرده به عن غيره ، كما يقال في مثل «ناقة الله» و«بيت الله» وغير ذلك ، فلو لم يكن في الناقة والبيت من الآيات والبينات ما تمتاز به على جميع النوق والبيوت لما استحقا هذه الإضافة · وكذلك في إضافة الله،تعالى،خلق آدم إليه ، تشريف له عن سائر خلقه ، بطريق الخلق ، الذي به يمتاز ويفضل آدم ، عليه السلام ، على غيره، وتشريفه يكون بخلق الله تعالى له بيديه، وخلق سائر الخلق بقدرته ، أو بقوله : «كن»(٢)

فالصحيح المقطوع به في هذه النصوص ثبوت صفتين لله تعالى، هما «اليدان» وراء القدرة والنعمة ، على ما ذهب إليه بعضهم ، ووراء الجارحة على ماذهبت إليه الحشوية المجسمة ·

فمذهب السلف إثبات اليدين صفتين لله تعالى ، على مايليق بجلاله وكماله، وجماله ، من غير تكييف ، وتوهم ، وتخييل(٣)·

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى: ج ٦ ص ٣٦٦ ، الصواعق المرسلة : ج ١ ص ٢٦٩، مختصر الصواعق المرسلة : ج ١ ص ٢٧ - ٢٨ ·

(٢) انظر : مجموع الفتاوى: ج ٦ ص ٣٦٩ - ٣٧٠ ·

(٣) انظر مذهب السلف في :- رد الدارمي على بشر المريسي : ص ٢٥ ومابعدها، كتاب التوحيد لابن خزيمة : ص ٥٣ وما بعدها ، الشريعة : ٣٢١ ومابعدها، الصفات للدارقطني: ص ١٨ وما بعدها، الرد على الجهمية لابن منده : ص ٦٨ وما بعدها، رسالة الثغر: ص ٦٩، الإبانة : ص ١٢٥ وما بعدها، مقالات الإسلاميين ==

وهكذا يجري القول في صفة العين ، والقدم ، والأصابع ٠ وغير ذلك من الصفات الثابتة بالنص ، والتي لايحتمل النص تأويلها لعدم القرينة أو ضعفها٠

* أما ما كان مجال بحث بين أئمة السلف من النصوص ، التي أفاد ظاهرها ، ثبوت صفة لله تعالى ، مما تعرض لذكره السعد ، كحديث الصورة وآية الجنب، فقد ورد الخلاف فيها عن الأئمة :-

* أما حديث الصورة ، وهو قوله ، صلى الله عليه وسلم : « خلق الله آدم على صورته» ، فقد مر ذكر ألفاظه ، فيما سبق (١)، وقد ذكرت هناك أنه ورد في روايات معللا، وفي أخرى غير معلل ، أما المعلل منها ، فهو ماورد في بعض الروايات :«إذا قاتل أحدكم أخاه ، فليجتنب الوجه ، فإن الله خلق آدم على صورته» وقد مَرَّ هناك ، أيضا ، لفظ :«إن الله خلق آدم على صورة الرحمن عز وجل» وبلفظ : « ٠٠٠ فإن صورة الإنسان على صورة الرحمن»

ومعلوم ، على وجه القطع ، تنزه الله تعالى عن الصورة الحسية ، المركبة ، مما هو على غرار صورة الخلق ، إذ القول به على هذا النحو ارتماء في حضيض التشبيه، والتجسيم ، الذي ينافي قوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾(٢)

ولأن النصوص التي وردت في إثبات الصورة ، جاء بعضها معللا، على النحو السابق ذكره ، وقع الخلاف فيما بين أئمة السلف ، والعلماء فيما بعد، في اعتبار الصورة ، صفة من صفات المولى ، جل وعلا، أم لا ، تبعا لاختلافهم في عود الضمير في لفظ «صورته» على من يكون؟ هل هو على المولى، جل وعلا، أم على الرجل المضروب ؟، أم على آدم نفسه ؟ ثم على فرض عود الضمير إليه تعالى ، هل تكون الإضافة إليه إضافة صفة أم تشريف ؟ كل هذا قد وقع فيه الخلاف على النحو الآتي تفصيله :-

---

= ص ٢٩٠ ، الأسماء والصفات : ص ٣٩٩ وما بعدها ، تمهيد الأوائل: ص ٢٩٥ وما بعدها ، مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٣٦٢ - ٣٧٣ ٠

(١) انظر : ص ١٢٩٣

(٢) سورة الشورى ، الآية ١١ ٠

١ - ذهب بعض العلماء إلى أن الضمير في «صورته» يعود إلى الرجل المضروب والمشتوم ، كما ورد معللا ، عند مسلم وابن خزيمة ، وغيرهم ·

وهذا اختيار ابن فورك (١)، وابن خزيمة (٢)، وابن حبان (٣)، وذكره الرازي(٤) والمازري(٥)، والنووي(٦)، والعراقي(٧) . وقال ابن حجر : هذا قول الأكثرين(٨)·

فيكون المعنى : إن الله خلق آدم على صورة هذا الرجل المضروب ، الذي أمر الضارب باجتناب وجهه بالضرب ، وتقبيحه · فَزَجَرَهُ ، صلى الله عليه وسلم أن يقول : ووجه من أشبه وجهك ، لأن وجه آدم شبيه وجه بنيه ، فإذا قال الشاتم لبعض بني آدم: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك ، كان مقبحا وجه آدم ، ووجه الأنبياء ، والمؤمنين ، لأنهم يشبهونه · وخص آدم بالذكر ، لأنه هو الذي ابتُدِئَتْ خِلْقةُ وجههِ على الحد الذي يحتذى عليها(٩)·

وعلى هذا الرأي ليس ثمة مايفيد كون الصورة من صفات الله تعالى·

٢ - وذهب آخرون ، إلى أن الضمير يعود إلى آدم ، عليه السلام ، وهذا اختيار أبي سليمان الخطابي(١٠)، وجعله الرازي أولى الوجوه(١١). وقال العراقي:

---

(١) انظر : مشكل الحديث وبيانه : ص ٧ ·:
(٢) انظر : التوحيد لابن خزيمة : ص ٣٧ ·
(٣) انظر : الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان : ج ٧ ص ٤٨٦ /ح (٥٦٨٠)
(٤) انظر : أساس التقديس : ص ٨٣ - ٨٤ ·
(٥) انظر : المعلم بفوائد مسلم : ج ٣ ص ١٧٠ ·
(٦) انظر : شرح صحيح مسلم : ج ١٦ ص ١٦٦ ·
(٧) انظر : طرح التثريب : ج ٨ ص ١٧ ·
(٨) انظر : فتح الباري : ج ٥ ص ١٨٣ ·
(٩) انظر : مشكل الحديث وبيانه : ص ٧ ·
(١٠) انظر : الأسماء والصفات : ص ٣٧٠ ·
(١١) انظر : أساس التقديس : ص ٨٤ ·

«وهذا هو الأصل في عود الضمائر ، أنه يعود على أقرب مذكور، وهو آدم» ثم قال: «ومما يؤكد عود الضمير على آدم تعقيبه ذلك بقوله :«طوله ستون ذراعا»(١)

وقد ذكر هذا الوجه ، كل من ابن فُوْرَك ، والمازري ، والنووي ، وابن حجر(٢)· وضعفه النووي، وقال المازري: عورض هذا التوجيه ، بأنه يَجْعل الكلام غثا لغوا ، لافائدة تحته ، وأى فائدة في قولك : زيد على صورة نفسه، والشجرة على صورة نفسها(٣)·

غير أن أصحاب هذا الرأي منعوا هذا الاعتراض ، بأن عود الضمير إلى آدم ربما أفاد أكثر من فائدة ، منها : أن مراد النبي ، صلى الله عليه وسلم، الإخبار بأن الله تعالى خلق آدم ، عليه السلام ، يوم خلقه، على الصورة التي كان عليها بالأرض ، وأنه لم يكن بالجنة على صورة أخرى ، ولا اختلفت صفاته، ولا صورته ، كما تختلف صور الملائكه والجن (٤)·

أو أن قول النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أفاد إبطال قول الدهرية ، أنه لم يكن إنسان إلا من نطفة ، ولا نطفة إلا من إنسان ، هكذا أبداً ، إلى غير أول ، فعود الضمير إلى آدم أفاد أن الله سبحانه اخترع صورة آدم ، ولم يكن مصورا عن أب ، ولا من نطفة ، ولا من تناسل(٥)·

أو أن كلامه ، صلى الله عليه وسلم ، هذا أفاد إبطال قول الطبائعيين ، القائلين : إن الإنسان قد يكون من فعل الطبع وتأثيره ، أو من تأثيرات

---

(١) طرح التثريب : ج ٨ ص ١٠٤ - ١٠٥ ·

(٢) انظر : مشكل الحديث وبيانه : ص ٧ - ١٠ ، المعلم بفوائد مسلم :ج ٣ ص ١٧١ ، شرح صحيح مسلم : ج ١٦ ص ١٦٦ ، فتح الباري : ج ١١ ص ٣

(٣) المعلم بفوائد مسلم : ج ٣ ص ١٧١ ·

(٤) انظر : مشكل الحديث وبيانه : ص ٧ - ٨ ، طرح التثريب : ج ٨ ص ١٠٥ ، فتح الباري : ج ١١ ص ٣ ·

(٥) انظر : مشكل الحديث وبيانه : ص ٨ ، المعلم بفوائد مسلم : ج ٣ ص ١٧١ ، فتح الباري : ج ١١ ص ٣ ·

النجوم ، أو العناصر ، فأفاد هذا النص أن الله عز وجل خلق آدم على الصورة التي كان عليها من غير أن يكون ذلك ، أو شيئا منه، حادثا عن توليد عنصر، أو تأثير طبع أو فلك ، أو ليل أو نهار ، إبطالا لقول هؤلاء الذين يرون أن بعض ماكان عليه آدم ، عليه السلام ، من هيئة وصورة ، لم يخلقه الله ، عز وجل ، إنما كان من فعل الطبع ، أو تأثير الفلك ، فنبه بذلك إلى أن الله هو الخالق لآدم، عليه السلام ، على ماكان فيه من الصورة، والتراكيب، والهيئات ، لم يشاركه فيه أحد سواه(١)

أو أن المعنى، أن ذرية آدم إنما خلقوا أطوارا ، كانوا في مبدأ الخلقة نطفة، ثم علقة ، ثم مضغة ، ثم صاروا أجنة، إلى أن تتم مدة الحمل ، فيولدون أطفالا، وينشأون صغارا ، إلى أن يكبروا فتطول أجسامهم ، بخلاف آدم، فإنه لم يكن كذلك ، بل أول ما تناولته الخلقة وُجِد خلقا تاما ، طوله ستون ذراعا. وهذا رأي الخطابي وبعض العلماء.(٢).

٣ - وذهب بعض الأئمة إلى عود الضمير إلى الله،تعالى، ويؤيده لفظ : «صورة الرحمن»، وهؤلاء قد اختلفوا : فمنهم من جعل إضافة الصورة إليه تشريف مثل «ناقة الله»،و«بيت الله»، فليست الصورة صفة له تعالى ، بل هي الصورة التي خلقها الله تعالى. وكذا لفظ: «صورة الرحمن» على فرض ثبوته، يفيد هذا المعنى ، لا معنى الوصفية .

وقد أشار إلى هذا الرأي ابن خزيمة ، وابن فورك ، والمازري(٣)، بفرض عود الضمير إليه تعالى ، بناء على تأيّده بالنص الذي جاء مصرحا بعوده إليه ، وهو قوله : «صورة الرحمن»

ومنهم من جعل معنى الصورة هنا الصفة ، كما يقال : عَرِّفني صورة هذا الأمر ، أي صفته ، ولا صورة للأمر على الحقيقة إلا على معنى الصفة ،

---

(١) انظر: مشكل الحديث وبيانه : ص ٨ ، المعلم بفوائد مسلم : ج ٣ ص ١٧١ ، فتح الباري : ج ١١ ص ٣ .

(٢) الأسماء والصفات : ص ٣٧٠ ، طرح التثريب : ج ٨ ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٣) انظر : التوحيد لابن خزيمة : ص ٣٩ ، مشكل الحديث وبيانه : ص ١١ - ١٢ ، المعلم بفوائد مسلم : ج ٣ ص ١٧١ - ١٧٢ .

ويكون المعنى أن آدم امتاز عن سائر الأشخاص، والأجسام، بكونه عالما بالمعقولات، قادرا على استنباط الحرف والصناعات ، بمعنى أن الله خلقه على صفته من العلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، وغير ذلك، وإن كانت صفات الله لايشبهها شيء ٠ وهذه الصفات التى امتاز بها آدم صفات شريفة، مناسبة لصفات الله، تعالى، من بعض الوجوه ، وهي لاتقتضي المساواة بين صفات الله والإنسان ، بل المشاركة في بعض اللوازم البعيدة ، مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة ٠

وهذا اختيار ابن حجر الهيتمي (١)، وتلميذه علي القاري (٢)، وقد أشار إلى هذا الرأي ، أيضا ، ابن فورك ، والمازري ، وابن حجر (٣)

ومنهم من أثبت الصورة لله تعالى ، مُسَلِّما ثبوت هذا الخبر ، حسبما ورد به النص ، دون خوض وبحث عن المعنى والكيفية ٠

وهذا مذهب الإمام أحمد، وابن راهويه ، وابن قتيبة ، والإمام النووي ، وابن حجر ٠

سئل الإمام أحمد عن حديث : «خلق الله آدم على صورته» فقال : لاتفسره، مالنا أن نفسره ، كما جاء الحديث (٤)

وقال ، أيضا : مَن قال: إن الله خلق آدم على صورة آدم فهو جهمي ، وأي صورة كانت لآدم قبل أن يخلقه (٥)

وقال إسحاق بن راهويه عن هذا الحديث : صحيح،ولا يدعه إلا مبتدع، أو ضعيف الرأي (٦)٠

---

(١) انظر : الفتاوى الحديثية : ص ٢٩٠ ٠

(٢) انظر : رد الفصوص : ج ٢ ص ١٨٨ - ١٨٩ ٠

(٣) انظر : مشكل الحديث وبيانه : ص ١٠ - ١١ ، المعلم بفوائد مسلم : ج ٣ ص ١٧١ ، فتح الباري : ج ١١ ص ٣ ٠

(٤)(٥) (٦) انظر : المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد : ج ١ ص ٣٥٦ - ٣٥٨ ، وانظر فتح الباري : ج ٥ ص ١٨٣ ٠

وقال ابن قتيبة : «والذى عندي - والله تعالى أعلم - أن الصورة ليست بأعجب من اليدين، والأصابع، والعين ، وإنما وقع الإلف لتلك لمجيئها في القرآن ، ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت في القرآن ، ونحن نؤمن بالجميع، ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد(١) ·

قال الإمام النووي : «هو من أحاديث الصفات ، وقد سبق في كتاب الإيمان بيان حكمها واضحا مبسوطا ، وأن العلماء من يمسك عن تأويلها، ويقول: نؤمن بأنها حق ، وأن ظاهرها غير مراد ، ولها معنى يليق بها ، وهذا مذهب جمهور السلف»(٢) ·

وقال ابن حجر، بعد إثباته صحة وثبوت لفظ «على صورة الرحمن»: «فتعين إجراء ما في ذلك على ما تقرر بين أهل السنة من إمراره ، كما جاء من غير اعتقاد تشبيه ، أو من تأويله على مايليق بالرحمن جل جلاله»(٣) ·

أقول : أما تأويله فهو وإن كان قد سبق ذكر شيء من أقوال العلماء فيه ، فهو إنما صح بناء على منع هذا الفريق عود الضمير على الله، تعالى، والطعن في رواية «على صورة الرحمن»، حيث ثبت عند أولئك نفي الوصفية، وعود الضمير على آدم ، عليه السلام ، أو على الرجل المضروب · وهذا في الحقيقة لايسمى تأويلا ، بل هو تفسير للنص على أى جهة وقع ·

أما بعد ثبوت الوصفية ، بعد ثبوت عود الضمير إلى الله تعالى ، كما نص عليه ابن حجر ، فالصحيح في هذا الباب مذهب السلف ، وهو إمرارها كما جاءت ، دونما خوض في تأويلات ، قد تكون مجرد تحكمات بالنص ، ويكون المراد على خلافها ، فالأحوط والأسلم هو ماتقرر في منهج السلف ، من الإمرار ، كما جاءت ، دونما بحث عن الحقيقة والكيف ·

وقد أشار بعض العلماء إلى مذهب السلف، في مثل هذا الخبر، بمثل ماتقدم(٤) ·

---

(١) تأويل مختلف الحديث : ص ١٤٤ - ١٤٥
(٢) شرح صحيح مسلم : ج ١٦ ص ١٦٦ ·
(٣) فتح الباري : ج ٥ ص ١٨٣ ·
(٤) انظر : طرح التثريب : ج ٨ ص ١٠٥ ، عمدة القاري : ج١٣ ص ١١٦ ، إرشاد الساري : ج ٩ ص ١٣٠ ·

وقد طعن بعض العلماء بالرواية التي جاءت بلفظ: «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن»، كابن قتيبة، وابن خزيمة ، وابن فورك ، والمازري، والقرطبي، قال ابن قتيبة معللا زيادة لفظ «صورة الرحمن» في الخبر : «لما وقعت هذه التأويلات المستكرهة - أي بإعادة الضمير على الرجل المضروب ، أو آدم ٠٠- حمل قوما اللجاج على أن زادوا في الحديث ، فقالوا : روى ابن عمر عن النبي، صلى الله عليه وسلم : «إن الله عز وجل خلق آدم على صورة الرحمن» ، يريدون أن تكون الهاء في صورته لله عز وجل ، وأن ذلك يتبين بأن يجعلوا الرحمن مكان الهاء ٠٠٠ ، فركبوا قبيحا من الخطأ ، وذلك أنه لايجوز أن نقول : إن الله تعالى خلق السماء بمشيئة الرحمن ، ولا على إرادة الرحمن، وإنما يجوز هذا إذا كان الاسم الثاني غير الاسم الأول ، أو لو كانت الرواية : لاتقبحوا الوجه فإنه خُلِقَ على صورة الرحمن ٠٠٠»(١)

وقال المازري عن رواية : «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن»: «لايثبت هذا عند أهل النقل ، ولعله نَقَلَ من راويه بالمعنى الذي توهمه»(٢)

وقد أورد كلامه الإمام النووي وسكت عليه إقرارا له ، والقرطبي، والعراقي وأيداه(٣)

وقد تعقبهم ابن حجر بقوله :«الزيادة أخرجها ابن أبي عاصم في السنة ، والطبراني من حديث ابن عمر بإسناد رجاله ثقات ، وأخرجها ابن أبي عاصم، أيضا ، من طريق أبي يونس عن أبي هريرة بلفظ يرد التأويل ، قال : «من قاتل فليجتنب الوجه ، فإن صورة وجه الإنسان على صورة وجه الرحمن»(٤)

---

(١) تأويل مختلف الحديث : ص ١٤٤ ، وانظر كلام المازري في المعلم بفوائد مسلم : ج٣ ص ١٧٢ ، فله كلام مشابه له في الطعن في رواية «صورة الرحمن»

(٢) انظر : المعلم بفوائد مسلم : ج ٣ ص ١٦٩ ٠

(٣) انظر : شرح صحيح مسلم : ج ١٦ ص ١٦٦ ، طرح التثريب : ج ٨ ص ١٨ ، فتح الباري : ج ٥ ص ١٨٣ ٠

(٤) فتح الباري : ج ٥ ص ١٨٣ ، وانظر : السنة لابن أبي عاصم : ج ١ ص ٢٣٠ ٠

والزيادة التي أشار إليها الحافظ ، عن كل من الطبراني،وابن أبي عاصم،قد قدح في صحة وسلامة سندها بعض الأئمة ، كابن خزيمة، رحمه الله، تعالى ، حيث روى هذه الزيادة بسنده ، حيث قال : حدثنا يوسف بن موسى قال حدثنا جرير عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «لاتقبحوا الوجه ، فإن ابن آدم خُلِقَ على صورة الرحمن»(١)

ورواية ابن أبي عاصم عن شيخه يوسف بن موسى به (٢)، ورواية الطبراني عن شيخه علي بن عبد العزيز عن إسحاق بن إسماعيل عن جرير به (٣).

فتلتقي رواية كل من الطبراني، وابن أبي عاصم،برواية ابن خزيمة، بالراوي جرير ومن بعده .

وقد أعل ابن خزيمة هذا الحديث بعلل ثلاث(٤) :-

١ - أن الثوري قد خالف الأعمش في إسناده ، فأرسل الثوري ولم يقل عن ابن عمر.

فقد جاء الحديث بإسناد الثوري عند ابن خزيمة ، أنه قال ، أي ابن خزيمة : «حدثنا أبو موسى محمد بن المثنى ، قال : حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، قال حدثنا سفيان الثوري عن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «لايقبح الوجه ...» الحديث .

٢ - أن الأعمش مدلس ، ولم يذكر أنه سمعه من حبيب بن أبي ثابت .

٣ - أن حبيب بن أبي ثابت ، أيضا ، مدلس ، ولم يعلم أنه سمعه من عطاء .

فثبت بهذا ضعف رواية الطبراني وابن أبي عاصم الأولى ، أما الرواية الثانية

---

(١) التوحيد لابن خزيمة : ص ٣٨.

(٢) السنة لابن أبي عاصم : ج ١ ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٣) المعجم الكبير للطبراني : ج ١٢ ص ٤٣٠/ ح (١٣٥٨٠) .

(٤) انظر : التوحيد له : ص ٣٨.

لابن أبي عاصم ، والتي أشار ابن حجر إلى أنها تدفع التأويل ، فقد قال ابن أبي عاصم حدثنا عمر بن الخطاب ، ثنا ابن أبي مريم ، ثنا ابن لهيعة عن أبي يونس سليم بن جبير عن أبي هريرة ··· الحديث ·

وهذا إسناد ضعيف ، لضعف عبد الله بن لهيعة (١)

فثبت ضعف هذه الزيادة، أيضا ·

وبعدُ فالذي تميل إليه النفس ما حققه الإمام النووي ، وابن حجر في هذا الحديث ، مِن أن حُكمه كحكم بقية الصفات الخبرية ، من أنه يؤمن بثبوتها لله عز وجل ، على الوجه الذى يليق بجلاله ، مع قطع الطمع عن إدراك الحقيقة والكُنْه ، وأنَّ ظاهر الصورة غير مراد ثبوته لله،عز وجل ، بل علم معنى هذه الصفة موكول إلى المولى ، جل وعلا ·

* وأما لفظ «الجنب» الوارد في قوله تعالى: ﴿أن تقول نفس ياحسرتى على مافرطت في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين﴾(٢)، فليس فيه مايدل على أن إضافته إضافة صفة إلى موصوفها(٣)، بل القرينة في سياق الآية ، وهو لفظ «التفريط» الواقع ممن ضعف دينه وتمسكه بالشرائع والأحكام ، قد دَلَّتْعلى أن المراد بالجنب في الآية «أمر الله»(٤)أو «طاعة الله»،أو «عبادة الله»،أو«حق الله»، وكل هذا صحيح تحتمله الآية، إذ معنى التفريط : «التقصير» و «الظلم» و«الاعتداء»(٥)· فمعنى الآية : ياحسرتى على ماضيعت من أمر الله، أو قصرت فيه، أو ظلمت واعتديت فيه،

---

(١) انظر : المجروحين لابن حبان : ج٢ ص ١١ - ١٤ ، من كلام أبي زكريا يحي بن معين في الرجال : ص ٩٧، ص ١٠٨ ، الضعفاء والمتروكين للدارقطني: ص ٢٦٥، المغني في الضعفاء : ج١ ص ٣٥٢، تهذيب التهذيب : ص ٣٧٣ - ٣٧٩ ·

(٢) سورة الزمر ، الآية ٥٦ ·

(٣) انظر : مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ١٤ - ١٥ ، الصواعق المرسلة : ج ١ ص ٢٤٧ - ٢٥١ ·

(٤) انظر : الإرشاد : ص ١٥٨ - ١٥٩ ·

(٥) لسان العرب : ج ٧ ص ٣٦٨ ·

على نحو قوله تعالى : ﴿تلك حدود فلا تعتدوها﴾(١) ٠

والأصل في هذا كله عوده إلى «ذات الله» ، لأن لفظ الجنب إذا ذكر مع الفعل الذي يفعل للغير ، أو لأجل الغير ، فالمراد به الذات ، كما يقال : احتملت هذا في جنب فلان ، أي في ذات فلان ٠

فالمراد بالآية : على مافرطت في ذات الله (٢)٠ ولما استحال أن يكون المراد التقصير في نفس الذات حُمِل على مايليق بالذات ، حسب سياق الكلام ، مثل «أمر الله» و «طاعة الله» و «قرب الله» ٠٠٠ الخ ٠

فلفظ الجنب في لغة العرب أوسع من أن ينحصر المراد بها في شق الإنسان المعهود(٣)، فان ظاهر الجنب وإن أفاد هذا المعنى بالإطلاق الحقيقي ، إلا أن له معان أخرى بالإطلاق المجازي ، الذي يفيده لسان العرب(٤)، فمن استعمالاتها المجازية «الجنب» بمعنى «الناحية»، ومنها بمعنى«القرب»، وبمعنى «الأمر»، و«الذات»، كما تقدم، وكل هذا جار على قواعد، وأساليب العرب، في التخاطب ٠

وبمثل هذا قد أُثِر تفسير الجنب عن السلف الصالح ، فقد ورد عن مجاهد أنه قال في تفسير قوله تعالى : ﴿مافرطت في جنب الله﴾(٥) : أي ماضيعت من أمر الله(٦)٠ ، وهو قول الزجاج(٧)،وابن عرفة(٨). واستشهد له القرطبي بقول كُثَيِّر عَـزَّة :

---

(١) سورة البقرة ، الاية ٢٢٩ ٠

(٢) انظر : متشابه القرآن : ج ٢ ص ٥٩٧ ٠

(٣) جنب الإنسان : ماتحت إبطه الى كشحه ، والجمع جُنُوب ، مثل فَلْس وفُلُوس٠ انظر : المصباح المنير : ج ١ ص ٣٩٧ ٠

(٤) انظر : بصائر ذوى التمييز : ج ٢ ص ٣٩٧ ٠

(٥) سورة الزمر ، الاية ٥٦ ٠

(٦) انظر : تفسير الطبري : ج ٢٤ ص ١٩ ، الأسماء والصفات : ص ٤٥٥ ، زاد المسير : ج ٧ ص ١٩٢ ، تفسير القرطبي : ج ١٥ ص ٢٧١ ٠

(٧) انظر : زاد المسير : ج ٧ ص ١٩٢ ٠

(٨) تفسير القرطبي : ج ١٥ ص ٢٧١ ٠

ألا تتقين الله في جنبِ عاشق　　له كَبِدٌ حرَّى عليك تَقَطَّعُ(١)

وورد عن الحسن البصرى أنه فسَّر «في جنب الله» بمعنى : في طاعة الله ، وعن سعيد بن جبير أنه : في حق الله ، وعن عكرمة والضحاك ، أنه : في ذكر الله، وعن الفرَّاء ، أنه : في قرب الله وجواره ، يقال : فلان يعيش في جنب الله ، أي في قربه وجواره ، وعن أبي عبيدة أنه : في ثواب الله ، وعنه أيضا ، أنه : في ذات الله، وعن الزجاج ، أيضا ، أنه : في الطريق الذي هو طريق الله، الذي دعاني إليه(٢)٠

قال القرطبي :-

وقيل : «في جنب الله» ، أي في الجانب الذي يؤدى إلى رضا الله، عز وجل، وثوابه ، والعرب تُسَمِّي الجانب جَنْبا(٤) قال الشاعر:

قُسِمَ مجهودا لذاك القلبُ　　الناس جَنْبٌ والأمير جَنْبُ

يعني الناس من جانب ، والأمير من جانب(٥)٠

وهذا الضرب من الاختلاف في تفسير الجنب ، اختلاف تنوع ، لا اختلاف تضاد، إذ جميع هذه التفسيرات متفقة على أن المراد هو تحسر المرء حين معاينة العذاب بسبب تقصيره في الطاعات، وحقوق الله، والعبادات ، وفي الذكر ، وفي كل مايوصل إلى

---

(١) انظر : تفسير القرطبي: ج١٥ ص ٢١٧، وانظر : ديوان كثير عزة : ص ١٨٨ ، وقد جاء فيه : «حب عاشق» بدل «جنب عاشق»، و «تصدع» بدل «تقطع» ، وانظر : الحماسة البصرية : ج ٢ ص ١٢٢ فقد جاء فيه البيت كما في لفظ الديوان ٠

والبيت ينسب لجميل بثينة، أيضا ، انظر : ديوانه : ص ٥٢ ، وفيه لفظ «قتل عاشق» بدل «جنب عاشق» . وكذا نسبه إليه البغدادي في خزانة الأدب ، بلفظ ديوان جميل بثينة ، انظر الخزانة : ج١ ص ٣٩٦ ٠

(٢) انظر : زاد المسير : ج ٧ ص ١٩٢ ، تفسير القرطبي : ج ١٥ ص ٢٧١ ، مجاز القرآن: ج ٢ ص ١٩٠ ، لسان العرب : ج ١ ص ٢٧٥ ، مادة «جنب»

(٤) قال في مختار الصحاح : ص ٤٧ : «الجَنْبُ» و«الجانِبُ» و«الجَنَبَةُ» : الناحية ٠

(٥) انظر : تفسير القرطبي : ج١٥ ص ٢٧١ ، وانظر البيت في لسان العرب : ج١ ص ٢٧٨ ، مادة «جنب» ، ومنه قول رؤبة ، أيضا :

قد أصبح الناسُ علينا أَلْبَا　　فالناس في جَنْبٍ وكُنَّا جَنْبا ==

جناب الحق ، جل وعلا، وإلى مرضاته، وثوابه، وإنعامه، وتفضله بالجنة والنعيم ٠

وعلى هذه المعاني يجري تفسير الجنب في الآية الكريمة ، المأخوذة من اللغة العربية ، التي هي المرجع والأصل لفهم لغة القرآن ٠

وقد استعمل النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لفظ الجنب على معنى «الأمر»

فقد جاء أنه قال يوم الحديبية :«كأن الله قد قطع جنبا من المشركين»

قال ابن الأثير : أراد بالجنب ، الأمر ، أو القطعة ٠ يقال : مافعلت في جنب حاجتي؟ أي في أمرها٠ والجنب القطعة تكون معظمه ، أو شيئا كثيرا منه(١)

وورد عنه ، صلى الله عليه وسلم، أنه قال حاكيا لكلام الخضر لموسى عليه السلام :«والله ماعلمي وما علمك في جنب علم الله إلا كما أخذ هذا الطائر بمنقاره من البحر»(٢) أي ناحية علم الله ٠

فإثبات الجنب صفة لله تعالى أخذا من ظاهر اللفظ ، أمر غير مقبول، ولاهو مستقيم ، بعد ثبوت الاستعمالات العربية لهذا اللفظ ، حسب القرائن اللفظية والحالية، المانعة لإرادة الظاهر ، الذي هو الجارحة المعهودة ، على وجه القطع والبت ٠

وبعد فلم يبق من مسائل هذا المبحث إلا الحديث عما أشار إليه السعد من كون مذهب السلف ، لإثباتهم الحقائق التي دلت عليها النصوص الخبرية ، دون ٠ بحث في الكيفيات ، أسلم ، ومذهب الخلف - لكونهم سلكوا مسلك البيان والتوضيح الذي هو التأويل لتلك الصفات على الوجه اللائق بالله تعالى - أحكم وأعلم ٠

والحق أن هذه قضية غير مسلمة للسعد، ولا لغيره من المتكلمين، ممن قال به، بل الحق أن مذهب السلف أعلم وأحكم ، لكونهم أقرب عهدا لعصر النبوة، وأزكى نفوسا، وأطهر قلوبا، وأعمق فهوما، مع القرب من موارد لغة العرب، التي لم يشوبها أعجمي دخيل ،وأظهر بيانا ، لكونهم ذوي الألسن الفصيحة ، التي لم

= انظر : ديوانه : ص١٢ ، وانظر : شرح اختيارات المفضل :ج ٢ ص ٩٢٧، لسان العرب : ج ١ ص ٢١٥ مادة «ألب»

(١) النهاية في غريب الحديث : ج ١ ص ٣٠٤ ٠

(٢) انظر : صحيح البخاري ، كتاب التفسير ، تفسير سورة الكهف : ج ٣ ص ١٥٥٠

يُعْيِيها حَصَر ولا عِي،وأكثر إحاطة بأسرار، وحكم، وأصول،وفروع الدين والشريعة ، مُقَعِّدِين القواعد،والأصول ، ومُفَرِّعين التفاريع والفصول ، من غير تكلف ولا تصنع ، ومن غير تزلف لأحد من الخلق ، ولا تطلع ، إلى نيل، المراتب، والوجاهة، بين الناس وعند الأمراء والسلاطين ٠ بل كان مرادهم من كل ذلك ، وجه الله وحده ، إبلاغا للدين لمن بعدهم ، وتيسيرا عليهم ، ورفع مؤنة وعناء البحث عنهم ، فكان علماء السلف ، بما خَلَّفوا لنا مِن معارف وعلوم ، كالنجوم، والبدور، في سماء الدنيا ، لايُستغنى عن علمهم البتة ، بل كل من جاء بعدهم ، فمن علومهم اغترف ، وعلى منوالهم نسج ، وطريقهم سلك ، مع اعتراف الخلف لهم بالفضل والعلم ، وإقرار الأمة مِن بعدهم لهم ، على أنهم خير القرون ، بشهادة المصطفى ، صلى الله عليه وسلم : «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم» قال عمران بن الحصين راوي الحديث ، فلا أدري أَذَكَر بعد قَرْنِه قرنين أو ثلاثا(١)٠

وقال عليه الصلاة والسلام : «أنا أَمَنَةٌ لأصحابي ، فإذا ذهبت أتى أصحابي مايوعدون ، وأصحابي أمنة لأمتي ، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتى مايوعدون»(٢)٠

وقال سيدنا عبد الله بن مسعود: «مَن كان منكم مستنا فليستن بمن قد مات، أولئك أصحاب محمد ، أبرُّ هذه الأمة قلوبا ، وأعمقُها علما ، وأقلُّها تكلفا ، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم حقهم ، وتمسكوا بهديهم ، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»(٣) ٠

فكيف يكون منهج الخلف أعلم وأحكم في مسألة من كبريات مسائل الدين وهي مسألة صفات الله تعالى ، مع تأخرهم، وتكلفهم ، وبحثهم عن الغرائب والشواذ، وإيرادهم في باب العقائد والصفات، الإشكالات، والافتراضات، والاغلوطات ،

---

(١) الحديث متفق عليه ، أخرجه البخاري في أكثر من موضع في صحيحه ، انظر على سبيل المثال ، كتاب المناقب ، باب فضائل أصحاب النبي : ج ٢ ص ٢٨٧ ، مسلم ، كتاب فضائل الصحابة ، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم : ج٢ ص ٤١١ ٠

وهذا الحديث مشهور رواه أكثر الأئمة عن عدة من الصحابة

(٢) أخرجه مسلم ، كتاب فضائل الصحابة ، باب بيان، أن بقاء النبي أمان لأصحابه : ج٢ص ٤١٠ ٠

(٣) انظر : مجموع الفتاوي : ج ١١ ص ٣٦٧ - ٣٦٨ ٠

التي تورث الشكوك ، وتوهن الإيمان، وتفتح الطعن على الدين(١)٠

قال الآلوسي بعد اختياره لمذهب السلف في الاستواء : « وقد اختار ذلك السادة الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ، وهو أعلم وأسلم وأحكم ، خلافا لبعضهم»(٢)٠

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٥ ص ٨ وما بعدها ، الصواعق المرسلة : ج ١ ص ١٦٠ وما بعدها٠

(٢) روح المعاني : ج ٨ ص ١٣٦ ٠

فهرس الجزء الثالث

(ب)